ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО НАУЧНАГО ИНСТИТУТА.

Проф. В. М. ХВОСТОВЪ.

СОЦІОЛОГІЯ.

Введеніе.

Часть I. Историческій очеркъ ученій объ обществѣ.

МОСКВА.

1917.

ИЗДАНІЕ МОСКОВСКАГО НАУЧНАГО ИНСТИТУТА.

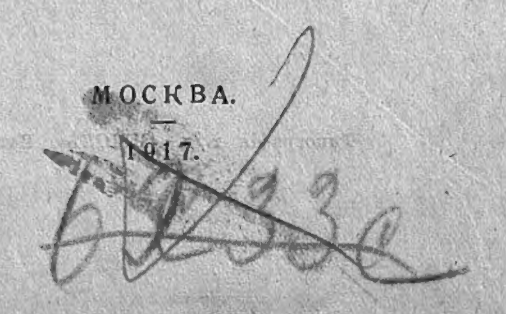
Проф. В. М. ХВОСТОВЪ.

СОЦІОЛОГІЯ.

Введеніе.

Часть I. Историческій очеркъ ученій объ обществѣ.

МОСКВА.
1917.



Типографія т./д. «МЫСЛЬ», Петровка, 17.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая вниманію публики книга задумана давно и выходящая нынѣ въ свѣтъ часть ея представляетъ собою результатъ многолѣтней работы. При обширности и сложности разрабатываемой темы, авторъ, конечно, не можетъ не сознавать многочисленныхъ недостатковъ, присущихъ его труду въ настоящемъ его видѣ. Но, будучи отвлеченъ неотложными занятіями въ другой области, онъ рѣшается отпечатать свою работу въ томъ видѣ, въ которомъ ее застала весна 1917 года, такъ какъ не надѣется въ близкомъ будущемъ располагать временемъ для дальнѣйшей ея отдѣлки, а между тѣмъ, при скудости литературы по исторіи соціологическихъ ученій, полагаетъ, что трудъ его можетъ представить извѣстный интересъ. Вторая часть задуманнаго труда должна быть посвящена изложенію систематическаго ученія о человѣческомъ обществѣ. Матеріалъ для этой части въ значительной степени авторомъ собранъ, но обработку его приходится отложить на неопредѣленное время.

Москва, 8 мая 1917 года.

СОДЕРЖАНІЕ.

ГЛАВА V. ВОЗНИКНОВЕНІЕ СОЦІОЛОГІИ.

ГЛАВА VI. МЕХАНИСТИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

ГЛАВА VII. ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

ГЛАВА VIII. ЭТНОГРАФИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

ГЛАВА IX. БІОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

ГЛАВА X. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СОЦІОЛОГІЯ.

СОЦІОЛОГІЯ.

ВВЕДЕНІЕ.

§ I. Предметъ и значеніе соціологіи.

I. Названіемъ «соціологія» со временъ Конта обозначается основная и наиболѣе общая наука объ обществѣ. Существуетъ очень обширная группа наукъ, которыя всѣ въ совокупности покрываются общимъ именемъ соціальныхъ или общественныхъ наукъ. Всѣ эти науки имѣютъ своей задачей изслѣдованіе отдѣльныхъ сторонъ общественной жизни. Науки историческія берутъ эту жизнь во всей конкретности ея проявленій и знакомятъ насъ съ послѣдовательной смѣной во времени тѣхъ событій и устойчивыхъ состояній, которыя имѣли мѣсто въ протекшей жизни общественныхъ группъ; при этомъ предметомъ своего изученія исторія дѣлаетъ именно отдѣльныя общественныя группы и отдѣльные неповторяющіеся процессы въ ихъ минувшей жизни. Хронологическія и географическія опредѣленія конкретизируютъ матеріалъ, изучаемый историкомъ.[1]). Другія группы общественныхъ наукъ въ отличіе отъ исторіи берутъ, какъ предметъ своего изученія, отдѣльныя стороны общественной жизни, но изслѣдуютъ ихъ уже въ иномъ, абстрактно-обобщающемъ направленіи, стремясь получить такіе выводы, которые были бы свободны отъ хронологической и географической конкретности, но имѣли бы значеніе для всѣхъ временъ и мѣстъ. Науки филологическія изучаютъ въ этомъ направленіи явленія изъ жизни языка, одного изъ самыхъ важныхъ продуктовъ и условій общественной жизни. Науки экономическія имѣютъ своей задачей анализъ тѣхъ общественныхъ процессовъ, которые возникаютъ въ связи съ забо-

[1]) См. объ этомъ мою «Теорію историческаго процесса» (изд. 2-е 1914 г.), §§ 1, 10.

той человѣческихъ группъ объ удовлетвореніи своихъ матеріальныхъ потребностей. Науки юридическія обращаютъ свое вниманіе на тѣ болѣе или менѣе принудительныя правила, которыя создаются въ человѣческихъ обществахъ для регулированія происходящихъ въ нихъ процессовъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ конечной цѣлью изслѣдованія является открытіе общихъ и неизмѣнныхъ законовъ, которымъ подлежатъ явленія языка, экономики, права и политики.

Но, какъ бы ни были абстрактны и общи выводы отдѣльныхъ группъ общественныхъ наукъ, есть такіе общіе вопросы, которые не входятъ въ компетенцію ни одной изъ нихъ, но разрѣшеніе которыхъ одинаково важно для всѣхъ нихъ. Такой характеръ имѣетъ вопросъ о томъ, что изъ себя представляетъ самое общество и процессъ его жизни во всей полнотѣ. Ясно, что подобнаго вопроса не можетъ дѣлать предметомъ своего изслѣдованія ни исторія, ни философія, ни экономика, ни юриспруденція или политика, такъ какъ онъ выходитъ за предѣлы компетенціи всѣхъ этихъ наукъ и въ тоже время является основоположнымъ для всѣхъ нихъ, ибо отъ отвѣта на этотъ вопросъ зависитъ и характеръ отвѣтовъ на тѣ частные и болѣе узкіе вопросы, которые разрѣшаются этими общественными науками. Разрѣшеніе этихъ основныхъ вопросовъ объ обществѣ и беретъ на себя соціологія или общая наука о явленіяхъ общественности. Соціологія оказывается такой же основной наукой для группы общественныхъ наукъ, какой біологія или общая наука о явленіяхъ жизни оказывается для наукъ, изучающихъ отдѣльныя проявленія жизни и отдѣльныя стороны жизненной организаціи, каковы анатомія, физіологія, ботаника, зоологія.

II. Общественность представляетъ собою чрезвычайно важное явленіе. Обществомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова можно назвать всякое взаимодѣйствіе живыхъ существъ, выражающееся въ происходящемъ между ними въ той или иной формѣ обмѣнѣ духовными содержаніями и въ совершеніи на этой почвѣ совмѣстныхъ актовъ и поступковъ. Такое взаимодѣйствіе замѣчается на всей лѣстницѣ живыхъ существъ, начиная съ самыхъ низшихъ ея ступеней. Колонія полиповъ, которые совмѣстно питаются, стаи рыбъ, собирающіяся подъ вліяніемъ морскихъ или рѣчныхъ теченій и температуры воды и сообща передвигающіяся, вереницы птицъ, совмѣстно перелетающихъ въ теплые края, стаи волковъ или иныхъ хищниковъ, общими силами организующихъ свои нападенія, стада травоядныхъ животныхъ, совмѣстно пасущихся и охраняющихъ свою безопасность особыми часовыми, организованныя по принципу раздѣленія труда общества пчелъ, муравьевъ и т. п. насѣкомыхъ, образующія сложныя коопераціи для добыванія себѣ пищи и воспитанія своего потомства,—

всѣ эти явленія уже падаютъ въ область общественности и ихъ не можетъ игнорировать соціологъ, такъ какъ они предвозвѣщаютъ собою человѣческія общества. Конечно, взаимодѣйствіе живыхъ существъ во многихъ изъ этихъ образованій имѣетъ еще весьма мало сознательный характеръ; въ значительной степени оно покоится на дѣйствіи простыхъ тропизмовъ и инстинктовъ. Но и эти явленія не могутъ быть всецѣло считаемы выраженіемъ только физико-химическихъ процессовъ. Извѣстная, хотя бы и самая минимальная доля сознанія здѣсь участвуетъ. Она то и получаетъ большое значеніе въ глазахъ соціолога, какъ та почва, на которой постепенно выросло въ высокой степени духовное человѣческое общество.

Изученіе общественныхъ процессовъ для человѣка представляетъ чрезвычайный интересъ. Мы убѣдимся въ теченіе нашего изслѣванія, что изученіе человѣка вообще только и мыслимо въ связи съ изученіемъ общества. Человѣкъ по самой своей природѣ является *общественнымъ существомъ*; внѣ общественныхъ группъ люди никогда не существовали и существовать не могли. Самая разумность человѣка, какъ будетъ показано ниже, создалась на почвѣ общественности и общество, можно сказать, древнѣе человѣческой личности въ томъ смыслѣ, что разумная и сознающая себя личность, развитая индивидуальность, выросла только на почвѣ общественныхъ процессовъ, въ результатѣ благопріятныхъ для этого условій общественной жизни.

§ 2. Условія, необходимыя для правильной постановки науки объ обществѣ.

I. При всей важности, которую имѣетъ созданіе соціологической науки для людей, слѣдуетъ сказать, что *эта наука и въ наше время еще очень мало разработана* и далека отъ сколько нибудь завершеннаго состоянія. Какъ мы увидимъ, спорными являются самые основные вопросы какъ методологическаго, такъ и матеріально-научнаго характера. Современные соціологи дѣлятся на цѣлый рядъ школъ и направленій, принципіально между собою разногласящихъ. Самое выдѣленіе соціологіи въ особую научную дисциплину произошло очень недавно, уже въ XIX столѣтіи, и до сихъ поръ эта дисциплина не нашла себѣ общаго признанія. Есть ученые, которые не хотятъ знать соціологіи, какъ особой науки, есть ученые, которые хотятъ ее растворить безъ остатка въ какой нибудь другой научной дисциплинѣ, и въ тоже время нѣтъ почти ни одного университета, по крайней мѣрѣ, на континентѣ Европы, который ввелъ бы изученіе соціологіи въ свои основные учебные планы и далъ

бы ей такое мѣсто въ академическомъ преподаваніи, которое бы соотвѣтствовало принципіальному значенію этой науки.

Причины такого положенія дѣла лежатъ въ исторіи наукъ. Въ общемъ онѣ сводятся къ тому, что соціологія имѣетъ предметомъ своего изученія настолько сложныя и запутанныя явленія, что человѣческая мысль могла съ ними сколько нибудь успѣшно справиться только послѣ очень долгихъ усилій и по преодолѣніи разнообразныхъ и многочисленныхъ препятствій. Долго наука не могла напасть на надлежащій предметъ изученія и подмѣняла изученіе общества изученіемъ болѣе частныхъ явленій того же порядка. Долго не могла она установить и правильныхъ методологическихъ точекъ зрѣнія при изученіи общественныхъ процессовъ.

II. Собственно, вопросы общественной жизни съ очень давнихъ временъ остановили на себѣ вниманіе человѣческаго ума. При самомъ зарожденіи научной мысли эти вопросы начинаютъ дебатироваться въ древне-греческой философіи и затѣмъ разработка ихъ уже никогда не прекращается. Но долго предметомъ изслѣдованія и размышленія является не общество въ широкомъ смыслѣ этого слова, а только одно изъ проявленій общественной жизни, именно: государственный союзъ. Конечно, государство въ жизни культурныхъ людей занимаетъ огромное мѣсто и имѣетъ чрезвычайно важное значеніе чуть ли не для всѣхъ сторонъ человѣческой дѣятельности. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что именно на государствѣ и остановилась прежде всего философская и научная мысль. Но тѣмъ не менѣе такое изученіе государства, какъ самодовлѣющаго цѣлаго, не могло быть правильнымъ и не приводило къ хорошимъ результатамъ. Вѣдь государство само по себѣ есть только одинъ изъ видовъ человѣческаго общества. Этотъ видъ общенія появился не сразу, а, напротивъ, составляетъ продуктъ уже весьма развитой жизни. Появленію государства предшествовала очень разнообразная общественная жизнь, безъ знакомства съ которой не можетъ быть ясна сущность самаго государства. Да и появившись, государство, несмотря на свою силу и важность, несмотря на разносторонность своей дѣятельности, все-таки не вытѣснило вполнѣ и не упразднило другихъ видовъ человѣческаго общенія. Поэтому и для болѣе высокихъ культурныхъ ступеней изученіе государства внѣ связи съ остальной общественной жизнью, на которую государство вліяетъ, но отъ которой оно и зависитъ, было бы очень неполнымъ и одностороннимъ. Хотя это понималъ уже въ древности такой глубокій ученый, какъ Аристотель, однако въ теченіе очень долгихъ вѣковъ дѣло оставалось въ прежнемъ положеніи и предметомъ изученія было только государство, а никакъ не общество во всей широтѣ его проявленій.

III. Но этимъ недостатки литературы, посвященной изученію общественныхъ процессовъ, не ограничивались. И самое государство изучалось подъ одностороннимъ угломъ зрѣнія. Именно, не проводилось отчетливаго различенія между природой и культурой, между тѣмъ какъ такое различеніе особенно важно во всѣхъ тѣхъ научныхъ дисциплинахъ, которыя имѣютъ дѣло съ человѣкомъ и его дѣятельностью.

Дѣло въ томъ, что науки о человѣкѣ, какъ о сознательномъ существѣ, въ томъ отношеніи сложнѣе и труднѣе наукъ о мірѣ физическомъ, что имъ приходится имѣть дѣло не съ одной только природой и не съ одной природной закономѣрностью. Человѣкъ тѣмъ отличается отъ прочихъ существъ, извѣстныхъ наукѣ, что онъ ставитъ себѣ сознательныя цѣли, изучаетъ окружающій его міръ и себя самого и начинаетъ воздѣйствовать на міръ, переустраивать его въ духѣ своихъ плановъ и намѣреній. Такимъ образомъ, рядомъ съ природой появляется то, что мы называемъ культурой, т. е. рядомъ съ міромъ, какъ онъ сложился безъ участія человѣческаго размышленія, возникаетъ міръ, переработанный человѣческимъ сознаніемъ. Наукѣ необходимо разобраться въ сложныхъ вопросахъ, возникающихъ изъ такого положенія вещей. Необходимо опредѣлить взаимное отношеніе природы и культуры, и въ каждомъ данномъ случаѣ выяснить, что̀ въ изучаемомъ явленіи приходится на долю натуры и что̀—на долю культуры. Рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ можетъ быть разнообразно, но ставить ихъ необходимо. Если при изученіи, въ частности, общественныхъ процессовъ игнорировать какую либо изъ этихъ сторонъ, то изученіе это будетъ неполное и неправильное. Въ общественной жизни также происходятъ чисто природные процессы, проявляется извѣстная закономѣрность, независящая отъ человѣческаго сознанія и не могущая быть измѣненной человѣческимъ воздѣйствіемъ. И въ тоже время совершенно несомнѣнно, что многое въ устройствѣ и жизни общество можетъ быть измѣненно и передѣлано сознательнымъ воздѣйствіемъ человѣка. При изученіи общества поэтому необходимо также проводить различіе между натурой и культурой.

Между тѣмъ такое различіе долго не дѣлалось. И притомъ въ большинствѣ случаевъ отъ этого страдало изученіе натуры, которую часто совсѣмъ не замѣчали за общественной культурой. На общество, или вѣрнѣе на государство, которое одно только изучалось изъ всѣхъ видовъ общества, смотрѣли какъ на цѣликомъ продуктъ культуры. Въ государствѣ видѣли не произведеніе закономѣрнаго теченія природныхъ процессовъ, но изобрѣтеніе человѣческаго разума. Его сравнивали съ машинами, сооруженными людьми, и

придавали человѣческому сознанію преувеличенную роль какъ въ возникновеніи государства, такъ и въ его дальнѣйшемъ бытіи. При этомъ не замѣчали дѣйствія въ жизни государства такихъ силъ, которыя не зависятъ отъ сознанія и воли людей, часто работаютъ даже непримѣтно для человѣческаго глаза и производятъ послѣдствія колоссальной важности. Конечно, такое состояніе общественнаго знанія не можетъ считаться совершеннымъ.

IV. Въ связи съ этимъ представленіемъ о государствѣ, какъ объ искусственномъ сооруженіи людей, стоитъ еще одинъ важный дефектъ болѣе раннихъ произведеній въ области общественныхъ наукъ, дефектъ уже методологическаго характера. Онъ состоялъ въ томъ, что при изученіи государства не умѣли провести различіе между каузальной и нормативной точкой зрѣнія, что придавало всѣмъ трудамъ о государствѣ двойственный и неопредѣленный характеръ. Изслѣдованія того, что есть и было, смѣшивались съ разсужденіями о томъ, что желательно и что должно быть, и притомъ смѣшивались иногда въ такой степени, что трудно установить, о чемъ именно разсуждалъ авторъ въ томъ или иномъ мѣстѣ своего произведенія, хотѣлъ ли онъ изобразить государство, какъ оно проявляется въ дѣйствительности, или же начертать образъ идеальнаго государства. Такое положеніе было довольно естественно именно при указанномъ воззрѣніи на государство, какъ на искусственное сооруженіе людей. Будучи произведеніемъ сознательнаго человѣческаго творчества, государство должно было служить опредѣленнымъ цѣлямъ; естественнѣе всего было разсматривать его постоянно съ той точки зрѣнія, насколько успѣшно оно служило этимъ цѣлямъ, и тутъ же попутно предлагать разныя реформы, которыя сдѣлали бы его болѣе пригоднымъ орудіемъ для этихъ цѣлей. Реформы эти выводились изъ природы государства, такъ какъ самая эта природа представлялась въ телеологическомъ видѣ. Естественнымъ, отвѣчающимъ природной сущности государства, именовалось какъ разъ то, чего въ дѣйствительныхъ государствахъ не находили, но что казалось болѣе соотвѣтствующимъ цѣлямъ государства. Подобныя квалификаціи «естественнаго» и вводятъ читателя въ заблужденіе; ожидая подъ «естественнымъ» найти изображеніе дѣйствительной природы государства, онъ получалъ на самомъ дѣлѣ нормативныя построенія. Такъ какъ при такой постановкѣ дѣла на факты дѣйствительной жизни обращали сравнительно мало вниманія, то часто и не заботились о разграниченіи въ изложеніи фактическаго матеріала отъ нормативныхъ предложеній. Все это часто дѣлаетъ для современнаго читателя весьма труднымъ пониманіе соотвѣтственныхъ литера-

турныхъ произведеній и, конечно, далеко не служило къ выгодѣ научнаго изслѣдованія.

V. Такимъ образомъ, въ самой природѣ государства, какъ предмета научнаго изученія, заключались нѣкоторыя основанія для вреднаго въ научномъ отношеніи смѣшенія каузальной и нормативной точекъ зрѣнія. Но была для этого смѣшенія и другая, болѣе общая и болѣе глубокая причина. Она заключалась въ томъ, что самая идея причинности и закономѣрности лишь очень медленно и преодолѣвая большія препятствія пробивала себѣ дорогу въ сознаніе людей. Первоначальныя представленія о причинности носили какъ разъ такой характеръ, что идея каузальности и идея финальности мало разграничивались.

На самыхъ раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія идея всеобщей и необходимой закономѣрности совершенно отсутствуетъ. Міръ не представляется еще людямъ подчиненнымъ постояннымъ и неизмѣннымъ законамъ; въ немъ видятъ скорѣе проявленіе силъ довольно капризныхъ, которыя поддаются просьбамъ, увѣщаніямъ и угрозамъ и свободно могутъ допускать въ своемъ дѣйствованіи отступленія отъ привычныхъ путей. Міръ полонъ чудесами, которыя, въ сущности, даже и не представляются таковыми; это—правомѣрныя и нормальныя проявленія свободы божественныхъ силъ, управляющихъ ходомъ вещей. Если въ дѣятельности этихъ силъ и усматривается какой нибудь порядокъ, то онъ строится скорѣе на подобіе сравнительно свободной психической причинности, нежели строгой математически-механической. Міръ кажется чѣмъ то живымъ, подобнымъ человѣку; причинность природы вызывается эмоціями и желаніями присутствующихъ въ ней таинственныхъ существъ. Подобно человѣку эти существа болѣе свободны, чѣмъ связаны. На нихъ можно воздѣйствовать средствами, аналогичными съ тѣми, которыми люди воздѣйствуютъ другъ на друга. Греческое названіе для причинности—αιτια—въ буквальномъ смыслѣ слова означаетъ «виновность». Когда Геродотъ говоритъ о причинѣ Греко-Персидскихъ войнъ, то онъ имѣетъ въ виду планы и разсчеты людей; причинность же, отъ воли людей не зависящая, сводится въ его представленіяхъ къ актамъ боговъ, вмѣшивающихся въ ходъ событій, причемъ особенно его интересуетъ Немезида, карающая людей за чрезвычайную самонадѣянность и гордыню. Болѣе трезвый мыслитель—Ѳукидидъ—также въ своей исторіи занимается, главнымъ образомъ, изученіемъ человѣческихъ сознательныхъ поступковъ; остальная же часть причинности покрывается у него смутнымъ обозначеніемъ капризной «судьбы». Даже такимъ крупнымъ философамъ какъ Платонъ и Аристотель, природная закономѣрность представляется не столько проявленіемъ строгой каузаль-

ности, т. е. зависимости будущаго отъ прошедшаго, сколько цѣлесообразности, т. е. стремленія къ поставленнымъ въ будущемъ цѣлямъ; такъ какъ въ извѣстныхъ случаяхъ цѣли могутъ и не достигаться, то въ природѣ можно различать правильные и неправильные процессы. Формы государствъ бываютъ правильныя и извращенныя, рабство можетъ быть естественнымъ и искусственнымъ и т. п. Не пренебрегаетъ и Аристотель ссылками на «судьбу».

И впослѣдствіи философская мысль долго еще гораздо больше придаетъ значенія силамъ, формующимъ міръ (causa formalis) и стремящимся къ цѣлямъ (causa finalis), нежели причинамъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (causa efficiens).

Соотвѣтственно съ этимъ долго и понятіе закона природы не получаетъ надлежащей опредѣленности. Слово «законъ», само по себѣ двусмысленно; законами мы называемъ, во первыхъ, тѣ формулы, въ которыхъ выражаемъ обобщенія, передающія постоянный и неизмѣнный порядокъ процессовъ, происходящихъ въ природѣ, во вторыхъ, тѣ формулы, въ которыхъ выражаются предписанія какой нибудь власти, обращенныя къ волѣ людей. Разница въ обоихъ случаяхъ огромная. Законы въ первомъ смыслѣ, хотя и формулируются людьми, но содержаніе ихъ отъ воли людей не зависитъ; эти формулы должны выражать собою порядокъ природы и потому законы въ этомъ значеніи слова неизмѣнны и вѣчны; они не могутъ быть никѣмъ и ничѣмъ нарушаемы. Законы во второмъ смыслѣ, напротивъ, суть нормы, создаваемыя повелѣвающей волей, измѣнчивыя, какъ и всѣ акты этой воли; они обращаются къ волѣ людей и этой волей могутъ быть нарушаемы.

Уже въ древнѣйшей философіи мы встрѣчаемся съ намеками на понятіе закона въ первомъ смыслѣ слова. Повидимому, такой законъ міра отыскивалъ уже Гераклитъ, о такихъ законахъ говорили стоики и еще болѣе Эпикурейцы, которые особенно далеки были отъ мысли о произвольномъ вмѣшательствѣ боговъ въ ходъ земныхъ событій. Но у другихъ философовъ понятіе закона сводилось часто къ цѣлесообразнымъ распоряженіемъ разума-строителя, соорудившаго міръ и преслѣдующаго въ немъ свои опредѣленныя цѣли, которыя могутъ и не достигаться. Въ средневѣковой литературѣ законъ природы вполнѣ опредѣленно понимается, какъ нормативное предписаніе Божественной воли съ телеологическимъ характеромъ. Ѳома Аквинскій объясняетъ, что naturales leges суть ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines (Nom. 10, 1). Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum (Sum. Th. I, 60, 5a). Изъ этихъ выдержекъ ясно, что при опредѣленіи закона больше всего обращали вниманіе

на деонтологическую сторону, на отношеніе закона къ предписанному имъ поведенію. Что же касается неизмѣннаго порядка физической природы, то имъ занимались сравнительно очень мало; предметомъ главнаго вниманія былъ нравственный законъ, а не ходъ вещей въ остальной природѣ.

Только въ XVII столѣтіи подъ вліяніемъ успѣховъ математическаго естествознанія начинаетъ прочно укрѣпляться идея вѣчной и неизмѣнной закономѣрности процессовъ природы. Создается ученіе о механической причинности, дѣйствіе которой незыблемо проявляется во всѣхъ процессахъ физическаго міра. При этомъ однако очень долго еще не умѣютъ провести отчетливаго разграниченія между причинностью въ процессахъ природы и логической необходимостью въ нашемъ мышленіи. Раціонализмъ XVII вѣка убѣжденъ, что природа вполнѣ разумна, и потому различіе между логическимъ закономъ достаточнаго основанія и принципомъ причинности въ процессахъ, происходящихъ въ пространствѣ и времени, долго остается не совсѣмъ ясно мыслителямъ этой эпохи. Очень хорошо все это выражено Спинозой. Съ одной стороны, Спиноза убѣжденъ въ безусловной причинности, проникающей весь міръ. Въ «Этикѣ» ч. I теорема 29 гласитъ: «въ природѣ вещей нѣтъ ничего случайнаго, но все опредѣлено къ существованію и дѣйствію по извѣстному образцу изъ необходимости божественной природы»; теорема 33 развиваетъ дальше эту мысль: «вещи не могли быть произведены Богомъ никакимъ другимъ образомъ и ни въ какомъ другомъ порядкѣ, чѣмъ произведены». Но съ другой стороны въ ч. II теорема 7 устанавливаетъ положеніе: «порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей»; въ этомъ положеніи мы встрѣчаемся какъ разъ съ указаннымъ смѣшеніемъ логической зависимости и природной причинности. Со времени Юма и Канта серьезной философской проблемой становится именно отношеніе нашего мышленія къ принципу причинности; дебатируется вопросъ о томъ, поскольку принципъ причинности коренится въ области эмпирическаго міра или же въ самомъ познающемъ интеллектѣ.

Какъ бы то ни было, съ XVII вѣка физическія науки положили въ свою основу принципъ механической причинности. Тогда же была сдѣлана попытка перенести этотъ принципъ и въ область явленій духа, создать раціональную психологію, аналогичную въ своемъ построеніи съ раціональной механикой. Въ то же время пытались строить и системы соціальной физики, т. е. примѣнить механическое объясненіе къ вопросамъ государствовѣдѣнія. Но эти попытки оказались совершенно неудачными. Долго еще проведеніе идеи причинности и закономѣрности въ область, гдѣ прихо-

дится имѣть дѣло съ человѣческими поступками, наталкивается на большія затрудненія. Вѣдь эта область тѣмъ и отличается отъ сравнительно простого физическаго міра, что здѣсь проявляется какая то свобода, какое то творчество, съ которыми мы не встрѣчаемся при изученіи физическихъ явленій. Возникаетъ вопросъ: можетъ ли быть совмѣщена идея причинности съ этой свободой или нѣтъ? Если такое совмѣщеніе окажется невозможнымъ, то надлежитъ ли отбросить свободу ради причинности, или же, наоборотъ, пожертвовать причинностью ради свободы? Это затрудненія не вполнѣ преодолѣны и въ наше время. Хотя и существуетъ психологическая наука, но ея представители и теперь разногласятъ по вопросу о характерѣ психической причинности и о свободѣ воли.

VI. Между тѣмъ правильная постановка вопроса о природѣ человѣческаго общества, какъ мы увидимъ ниже, возможна только на психологической почвѣ. Въ настоящей книгѣ я постараюсь доказать, что вопросъ о реальности общества можетъ быть рѣшенъ только на почвѣ представленія о душѣ, какъ объ активномъ непространственномъ процессѣ. Если смотрѣть на душу отдѣльнаго человѣка, какъ на устойчивую, разъ не всегда данную величину, какъ на «простую субстанцію», то единство и реальность общества не могутъ быть поняты и приняты. Вѣдь тогда придется и для единаго общества искать также соотвѣтственную простую субстанцію. Между тѣмъ найти такую субстанцію представляется совершенно невозможнымъ. Представленіе же о душѣ, какъ объ активномъ процессѣ, какъ о дѣятельности, даетъ возможность сравнительно легко разрѣшить проблему единства общества. Общество также есть активный процессъ. Подъ именемъ общества мы разумѣемъ единый процессъ общенія, который происходитъ между индивидуальными процессами духовной жизни, именуемыми душами отдѣльныхъ людей. Въ виду присущей процессу духовнаго общенія и взаимодѣйствія самостоятельной закономѣрности, онъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ особая реальность, и составляетъ предметъ особаго изученія. Вотъ почему должна существовать особая соціологическая наука.

Исторія психологіи намъ показываетъ, какъ медленно входило въ сознаніе людей это представленіе объ активномъ, не субстанціональномъ характерѣ духовной жизни [1]). Представленія людей о душѣ начали развиваться вовсе не съ изученія явленій сознанія, которыя составляютъ самую суть современной психологіи, но совершен-

---

[1]) См. къ послѣдующему Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie (1911).

но изъ другихъ источниковъ. Душа привлекала къ себѣ вниманіе людей на первыхъ порахъ, съ одной стороны, какъ самостоятельный невидимый духъ, который можетъ отдѣляться отъ тѣла, переживать его, переселяться въ другія тѣла, и который служилъ предметомъ религіознаго страха и поклоненія, съ другой же стороны, какъ организующій принципъ живого тѣла, столь же смертный, какъ и само тѣло, и понимаемый въ матеріалистическомъ смыслѣ, какъ особо тонкое вещество, занимающее пространство. Отсюда развилось двоякое направленіе и въ позднѣйшей психологической наукѣ: наука о духовной простой субстанціи, которая сдѣлалась предметомъ религіозно-метафизическихъ спекуляцій, и наука о жизненныхъ процессахъ, для которыхъ духовныя явленія играли роль организующаго начала, регулятора и направителя. Метафизическая «раціональная» психологія усердно разрабатывалась философами средневѣковыми и новаго времени, пока ей не былъ нанесенъ жестокій ударъ Кантомъ съ его критикой ученія о духовной субстанціи. Но этотъ мыслитель также отвлекъ психологію съ надлежащаго пути, такъ какъ отрицалъ непосредственную данность психическихъ переживаній, выдѣливъ совсѣмъ изъ области эмпирическихъ духовныхъ явленій «трансцендентальныя» условія познанія, передъ которымъ на равныхъ правахъ развертываются явленія какъ физическаго, такъ и психическаго міра.— На почвѣ же изслѣдованія біологическихъ проблемъ наука о душѣ принимала нерѣдко ярко матеріалистическую окраску и чрезмѣрно сближалась съ науками о мірѣ физическомъ, такъ что въ психологію стремились перенести всѣ методы естествознанія, не исключая даже количественнаго измѣренія.—Часто эти два направленія вступали между собой въ своеобразныя сочетанія, придававшія двойственный характеръ всей психологической теоріи. Это мы видимъ въ психологическихъ ученіяхъ Платона и Аристотеля, у схоластиковъ, въ психологіи Вольфа и его школы; ярко выразился такой дуализмъ въ наше время въ ученіи Фехнера. Иногда даже прямо различались двѣ души: низшая, растительная и смертная, и высшая, неразрушимая и даже индивидуально-безсмертная.

Что касается явленій сознанія, то на нихъ обратили вниманіе позже всего и лишь въ новѣйшее время стала постепенно укрѣпляться теорія духовной активности и качественно-творческой психической причинности. Нѣкоторые намеки на такое представленіе о духовномъ процессѣ содержатся въ ученіи о душѣ представителей стоической философіи, въ волевыхъ теоріяхъ Августина и Дунса Скота; болѣе твердую основу заложилъ для этой концепціи Лейбницъ, въ философіи котораго монада есть

духовное существо, творчески порождающее изъ себя весь міръ. Метафизика Фихте, Шеллинга и Гегеля шла навстрѣчу такому пониманію духовной жизни; въ наше время подъ него подведена прочная научная опора трудами, главнымъ образомъ, Мэнъ де Бирана во Франціи и Вундта въ Германіи. Но рядомъ съ такимъ представленіемъ о душѣ все время держались и держатся попытки распространить на духовную жизнь физико-механическую закономѣрность. Сторонники подобныхъ воззрѣній обыкновенно атомизируютъ духовную жизнь и стараются изобразить ее, какъ особый видъ механики простѣйшихъ элементовъ, каковыми обычно выставляются ощущенія и представленія. Такой характеръ носила психологія эпикурейцевъ, къ подобной же концепціи въ большей или меньшей степени всегда склонялись всѣ представители психологическаго интеллектуализма, противополагаемаго волюнтаризму. Нѣкоторые послѣдователи этого направленія приходили къ сильно выраженнымъ матеріалистическимъ теоріямъ, какъ напр., Гоббсъ. Другіе понимали нематеріальный характеръ духовныхъ процессовъ и тѣмъ не менѣе не отказывались отъ созданія психической механики простѣйшихъ элементовъ. Такой характеръ носятъ ученія англійскихъ ассоціоціанистовъ и германская школа Гербарта. Одинъ изъ представителей англійской психологіи—Дж. Ст. Милль—доходитъ до концепціи «духовной химіи», т. е. признаетъ, что результаты психическихъ процессовъ представляютъ собой нѣчто отличное отъ своихъ причинъ, и съ извѣстными оговорками допускаетъ даже свободу воли, но все-таки принципіально не отдѣляетъ психической причинности отъ физической [1]).

Такъ какъ механистическія теоріи духовной жизни и въ наше время еще упорно поддерживаются многими психологами и не психологами, то подъ ихъ вліяніе подпадаютъ и соціологи. Въ такомъ случаѣ имъ не удается построить удовлетворительной теоріи общественнаго процесса и рѣшить вопросъ о реальности и единствѣ общества. Этими недостатками отличаются, какъ мы увидимъ ниже, даже работы нѣкоторыхъ соціологовъ, причисляющихъ себя къ психологической школѣ, какъ напр., Тарда.

VII. Наконецъ, вредно отражалось на наукѣ объ обществѣ и то обстоятельство, что долго не умѣли провести принципіальнаго разграниченія между историческимъ и соціологическимъ изученіемъ общественныхъ явленій. Вниманіе историковъ, конечно, всегда было сосредоточено на общественныхъ явленіяхъ. Притомъ

---

[1]) См. о психической причинности и свободѣ воли мою книгу. «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 99—124.

и историки, подобно юристамъ и политикамъ, долгое время исключительнымъ предметомъ своихъ изслѣдованій дѣлали государство. Разрабатывалась, главнымъ образомъ, исторія политическая, дипломатическая и военная. Лишь въ недавнее время, въ сущности, не раньше XVIII вѣка, стали привлекать къ изученію и другія стороны общественной жизни, пріурочивая ихъ опять таки къ эволюціи государства. Только во второй половинѣ XIX столѣтія начали болѣе или менѣе отчетливо вырисовываться контуры такъ называемой культурной исторіи, которая тѣмъ и отличается отъ исторіи политической, что она не ставитъ государство въ центрѣ своихъ изысканій, но обращаетъ преимущественное вниманіе на эволюцію другихъ сторонъ общественной жизни, болѣе или менѣе независимыхъ отъ государства, и другихъ видовъ общественныхъ соединеній, помимо государства.

Но исторія не есть соціологія. Въ то время какъ соціологія ставитъ своею задачей абстракціи и обобщенія, хочетъ найти вѣчные и неизмѣнные законы, по которымъ происходятъ общественные процессы всегда и вездѣ, исторія занимается детальнымъ изученіемъ конкретной общественной дѣйствительности, изучаетъ отдѣльныя событія и состоянія въ опредѣленные моменты времени и въ опредѣленныхъ мѣстахъ пространства, обращая вниманіе, главнымъ образомъ, не на то, въ чемъ эти процессы сходны, но на то, что составляетъ ихъ отличительныя особенности другъ отъ друга. Однако это различіе методовъ и точекъ зрѣнія долго не сознавалось. Впервые рѣзко выдвинуто различіе между знаніемъ номотетическимъ и идіографическимъ, между методомъ генерализирующимъ и индивидуализирующимъ трудами Виндельбанда и Риккерта въ самое недавнее время, но и теперь это различіе усвоено далеко еще не всѣми историками и соціологами. Отъ этого страдаетъ и исторія, и соціологія. Послѣдняя [1]) страдаетъ въ томъ отношеніи, что недостаточное отграниченіе ея отъ исторіи также мѣшаетъ точной формулировкѣ понятія соціальнаго закона. Привыкнувъ въ области исторіи имѣть дѣло съ неповторяющимися причинными рядами, соціологи переносятъ тоже представленіе и въ общую науку объ обществѣ. Въ результатѣ подъ видомъ соціологическихъ законовъ нерѣдко преподносятся простыя схемы разыгравшагося историческаго процесса или же въ лучшемъ случаѣ законами именуются типы общественныхъ процессовъ, т. е. такія обобщенія, которыя занимаютъ среднее мѣсто между индиви-

---

[1]) О томъ, какъ это отражается на исторіи, см. мою книгу «Теорія историческаго процесса» (изд. 2-е 1914) и добавленіе къ ней «Эволюція исторической науки и ея современное состояніе» (1916).

дуальной дѣйствительностью историческаго характера и неизмѣнными и вѣчными соціальными законами. Типы эти уже потому не законы, что они по самому своему понятію допускаютъ исключенія. А схемы происшедшаго историческаго процесса потому не могутъ претендовать на званіе соціальныхъ законовъ, что они выражаютъ собой только однократный процессъ, а вовсе не неизмѣнный порядокъ вещей.

Въ такой ошибкѣ, между прочимъ, повиненъ, какъ мы увидимъ и самъ основатель соціологіи, Огюстъ Контъ, предложившій въ качествѣ основного соціологическаго закона свою формулу «трехъ фазисовъ», которая, въ сущности, представляла только одностороннюю схему происшедшаго въ опредѣленной группѣ народовъ культурнаго процесса развитія. Подробнѣе все это будетъ выяснено въ послѣдующихъ частяхъ нашего труда.

§ 3. Задачи и планъ дальнѣйшаго изложенія.

I. Основной задачей послѣдующаго изложенія является обоснованіе того положенія, что *соціологія есть обобщающая наука*, имѣющая своей задачей выясненіе природы человѣческаго общества и формулированіе *вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ*, дѣйствующихъ въ общественной жизни. Наука эта можетъ быть построена только на *психологической* почвѣ, такъ какъ самая сущность общества состоитъ въ духовномъ взаимодѣйствіи людей, въ процессѣ духовнаго общенія. Только на этой почвѣ возможно надлежащее пониманіе единства общества, а также разграниченіе въ общественной жизни явленій *натуры* и *культуры*. Наука эта должна имѣть характеръ *чистаго*, а не прикладного знанія и строго должна быть отграничиваема отъ всякаго рода нормативныхъ и политическихъ построеній.

На этомъ послѣднемъ положеніи приходится настаивать и въ наше время. Только при условіи полной независимости отъ политическихъ задачъ наука объ обществѣ можетъ стать настоящей наукой. И, въ силу одного изъ многочисленныхъ парадоксовъ, съ которыми мы на каждомъ шагу встрѣчаемся въ человѣческихъ дѣлахъ, только при этомъ условіи она станетъ дѣйствительно полезной для политики, точно такъ же, какъ стали полезны для техники физика и химія, вполнѣ отрѣшившіяся въ своихъ изысканіяхъ отъ техническихъ задачъ. Въ настоящее время политика еще очень далека отъ идеальнаго состоянія, главнымъ образомъ, потому именно, что мало еще развитая чистая наука объ обществѣ не даетъ ей достаточно прочныхъ теоретическихъ опоръ. Одинъ изъ современныхъ авторовъ по вопросамъ политики сравниваетъ современную политику, опирающуюся не столько на

знаніе, сколько на дедукціи изъ произвольно взятыхъ апріорныхъ положеній, съ состояніемъ естественныхъ наукъ до Бэкона. «Ни одинъ представитель естествознанія, говоритъ онъ [1]), не станетъ теперь доказывать, что планеты движутся по кругамъ, потому что планеты—совершенны, а кругъ есть совершенная фигура, или что каждое вновь открытое растеніе должно быть лекарствомъ отъ какой нибудь болѣзни, потому что природа дала лечебныя свойства всѣмъ растеніямъ. Но «логическіе» демократы до сихъ поръ доказываютъ въ Америкѣ, что, такъ какъ всѣ люди равны, то политическія должности должны быть отправляемы всѣми по очереди, а «логическіе» коллективисты, отправляясь отъ «принципа», что государство должно обладать всѣми средствами производства, дѣлаютъ выводъ, что управляющіе желѣзными дорогами должны избираться всеобщей подачей голосовъ».

II. Принимая однако во вниманіе тотъ фактъ, что соціологія въ наше время является еще очень молодой и неустановившейся наукой, что въ ней по всей линіи идутъ самые принципіальные споры какъ о методѣ, такъ и объ основныхъ предпосылкахъ и выводахъ, я бы считалъ слишкомъ смѣлымъ давать прямо систематическое изложеніе науки объ обществѣ, какъ она представляется самому автору. Даже располагая вполнѣ опредѣленными воззрѣніями на всѣ основные вопросы систематической соціологіи, лицо, собирающееся ознакомить своихъ читателей съ этой наукой, не имѣетъ еще права ограничиваться только ихъ изложеніемъ и обоснованіемъ. Оно долженъ ввести своихъ читателей во все разнообразіе существующихъ и борющихся между собою научныхъ воззрѣній. Это достижимо въ полной мѣрѣ лишь на почвѣ историческаго обзора эволюціи самой излагаемой науки. Только подобный обзоръ можетъ показать, какъ сложились всѣ эти разнообразныя и противорѣчивыя теченія мысли, въ какомъ соотношеніи и зависимости другъ отъ друга они находятся. И только этимъ путемъ можно подготовить достаточно солидный фундаментъ для послѣдующаго систематическаго изложенія ученія объ обществѣ. Самъ основатель соціологіи—Огюстъ Контъ—высказывалъ аналогичныя мысли. Онъ утверждалъ, что, конечно, преподаваніе каждой науки лучше всего вести методомъ догматическимъ, т. е. излагать ея положенія въ строго логическомъ порядкѣ, такъ, какъ ихъ изложилъ бы одинъ человѣкъ, вполнѣ овладѣвшій содержаніемъ данной науки. Но для наукъ молодыхъ и еще недостаточно установившихся, Контъ рекомендовалъ методъ историческаго изложенія, т. е. ознакомленіе учащихся съ постепенной эволюціей самой науки.

---

[1]) Graham Wallas, Human nature in politics, 139.

Въ силу высказанныхъ соображеній, я раздѣляю послѣдующее изложеніе основъ соціологіи на двѣ части. Въ первой части я сдѣлаю посильную попытку представить эволюцію ученій объ обществѣ, во второй же постараюсь дать систематическое изложеніе этого ученія въ томъ видѣ, какъ оно представляется мнѣ самому. При такой программѣ я могу надѣяться, что книга моя не получитъ субъективнаго характера и въ состояніи будетъ ввести читателя въ современную науку о человѣческомъ обществѣ.

Выполненіе поставленной задачи представляетъ огромныя трудности. До сихъ поръ не написано полной исторіи соціологическихъ теорій, такъ что автору приходилось большею частью самостоятельно пролагать свой путь въ обширной и разнородной литературѣ. Эта часть книги никоимъ образомъ не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту. Если автору удалось правильно намѣтить хотя бы основные моменты и вѣхи въ эволюціи соціологической науки, то онъ будетъ считать, что достигъ уже очень многаго. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о систематической части. Здѣсь также приходится имѣть дѣло съ такимъ обширнымъ матеріаломъ и со столь разносторонними проблемами, что въ сущности никогда нельзя признать работу сколько нибудь законченною. Постоянно чувствуется недостатокъ и матеріала, и аргументаціи.

Если, несмотря на сознаніе всѣхъ этихъ недочетовъ, авторъ все же рѣшается опубликовать свой трудъ, то только потому, что эта книга представляетъ собой общій результатъ его многолѣтней научной работы въ разныхъ областяхъ обществовѣдѣнія. Думается, что такая работа не можетъ остаться вполнѣ безплодной и что опубликованіе полученныхъ выводовъ можетъ представить извѣстный интересъ для читающей публики, въ особенности при скудости отечественной литературы въ области соціологіи.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Историческій очеркъ ученій объ обществѣ.

ГЛАВА I.

Античный міръ.

§ 4. Возникновеніе вопроса о природѣ общества.

I. Характерной особенностью первобытнаго міровоззрѣнія [1]) является, повидимому, то обстоятельство, что человѣкъ съ слабо развитой мыслью, не привыкшій къ строго логическому анализу, еще плохо отличаетъ себя отъ окружающаго міра. Онъ мыслитъ самого себя просто, какъ одинъ изъ объектовъ среди многихъ другихъ предметовъ; онъ не только не противополагаетъ себя природѣ, но во всемъ съ ней сливается. Поэтому и всѣ его воззрѣнія на природу въ свою очередь проникнуты антропоморфическими представленіями. Не отдѣляя себя отъ природы, человѣкъ и природу отъ себя не отдѣляетъ. Онъ видитъ въ природѣ нѣчто аналогичное ему самому. Въ этомъ и состоитъ первобытное религіозно-мифологическое представленіе о мірѣ. Какъ уже было выяснено раньше (§ 2, V), на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія не существуетъ никакого понятія объ абстрактной закономѣрности процессовъ природы. Міръ представляется человѣку чѣмъ то одушевленнымъ, на подобіе его самого, живымъ существомъ. Всѣ силы, дѣйствующія въ мірѣ, антропоморфизируются, мыслятся на подобіе собственной воли человѣка; природа населяется таинственными демоническими существами, которыя и управляютъ ходомъ вещей.

---

[1]) См. къ послѣдующему, главнымъ образомъ, M. Wundt. Geschichte der Griechischen Ethik, т. 1 (1908), М. Вундтъ, Греческое міровоззрѣніе (рус. пер. 1916 г.).

Соотвѣтственный характеръ принимаютъ и представленія человѣка объ обществѣ. Окружающее общество, выражающееся въ союзахъ тотемическихъ, семейныхъ, родовыхъ, племенныхъ, даже государственныхъ, является для него прежде всего даннымъ фактомъ, о происхожденіи котораго вопросъ даже не ставится. Человѣкъ первоначально не отдѣляетъ себя отъ своего общества; общественная среда представляется ему чѣмъ то вполнѣ естественнымъ и само собою разумѣющимся. Личность всецѣло растворяется въ общественномъ союзѣ; различія между отдѣльными людьми, особенно въ духовной области, въ запасѣ мыслей и чувствованій, такъ ничтожны при скудости этихъ духовныхъ содержаній, что члены общества чрезвычайно похожи другъ на друга. При такомъ положеніи не возникаютъ конфликты между личностью и обществомъ. Личность безропотно подчиняется порядкамъ общества, къ которому принадлежитъ. Эти порядки представляются человѣку также чѣмъ то вполнѣ естественнымъ и само собою разумѣющимся. Если и ставится вопросъ объ ихъ источникѣ, то на него дается такой же отвѣтъ, какъ на вопросъ объ источникахъ всего существующаго. Общественные порядки представляются непосредственнымъ божественнымъ установленіемъ. Ихъ освящаетъ и старина; этимъ порядкомъ слѣдовали предки и они такъ же ненарушимы и неизмѣнны, какъ весь порядокъ міра. Отступленія отъ нихъ, если и возможны, то лишь настолько, насколько возможно отступленіе отъ заведеннаго порядка природы вообще. Дерзкаго человѣка, который осмѣлится проявить неуваженіе къ стародавнему обычаю, ожидаетъ грозная кара, месть боговъ.

II. Первое отграниченіе общественныхъ порядковъ отъ остальныхъ явленій и первый серьезный имъ допросъ о происхожденіи, связанный съ критикой, появляются лишь по пробужденіи въ членахъ общества личнаго самосознанія. Для этого требуется наличность цѣлаго ряда условій, которыя создаются только уже въ сложномъ и высоко стоящемъ въ культурномъ отношеніи обществѣ. Необходимо, чтобы между отдѣльными членами общества появились настолько существенныя различія, что они начинаютъ замѣчать свои индивидуальныя особенности. Необходимо также, чтобы самыя условія жизни дали возможность замѣтить присущую общественнымъ порядкамъ условность и измѣнчивость. Сознающая себя личность выдвигается на почвѣ военныхъ столкновеній, которыя усиливаютъ значеніе выдающейся отваги и предпріимчивости, на почвѣ далекихъ передвиженій и переселеній, отрывающихъ человѣка отъ привычныхъ условій, колеблющихъ силу традиціи и знакомящихъ съ разнообразіемъ общественныхъ порядковъ въ разныхъ мѣстахъ, на почвѣ развитія движимаго капитала, демократизирующаго общество и тре-

бующаго для своего управленія большей предпріимчивости, чѣмъ какая требуется при неподвижномъ, традиціонномъ аграрномъ укладѣ общественной жизни. Въ древней Греціи первое пробужденіе индивидуализма, по крайней мѣрѣ, въ аристократическихъ слояхъ общества, оставило свои слѣды уже въ поэмахъ Гомера. Зародившись въ Іонійскихъ колоніяхъ, въ послѣдующія эпохи индивидуализмъ перебрасывается и на континентъ, захватывая при этомъ все болѣе широкіе слои общества. Съ особенной силой проявляется онъ въ демократическихъ государствахъ.

Личность, проникшаяся сознаніемъ своей самостоятельности, не можетъ не вступать время отъ времени въ конфликты съ обществомъ, иногда очень тяжелые. Ея міровоззрѣніе, выработанное собственными силами, не совпадаетъ во всемъ съ традиціоннымъ міровоззрѣніемъ, на основѣ котораго сложился господствующій общественный порядокъ. Поэтому часто требованія, предъявляемыя обществомъ, кажутся тяжелыми и несправедливыми. Самъ собой возникаетъ вопросъ объ ихъ обоснованности. Прежнее мифологически-религіозное обоснованіе привычнаго общественнаго уклада перестаетъ удовлетворять требованіямъ болѣе развитого сознанія. Вырвавшійся на свободу интеллектъ начинаетъ требовать раціональныхъ обоснованій. Давленіе общества на личность представляется загадочнымъ въ самыхъ своихъ основахъ. Дѣло въ томъ, что личность познала самую себя; она представляется себѣ несомнѣнной реальностью. Но происхожденіе стѣсняющихъ ея свободу общественныхъ традицій для нея совершенно неясно. Выведеніе ихъ изъ воли боговъ не удовлетворяетъ запросамъ интеллекта. Отыскать же за этими традиціями какую нибудь другую волю не такъ легко. Концепція общества, какъ особаго рода духовной реальности, представленіе о тѣхъ часто полусознательныхъ или безсознательныхъ процессахъ, которые происходятъ въ народныхъ массахъ и своимъ результатомъ имѣютъ возникновеніе прочной общественной традиціи, конечно, слишкомъ сложны для того, чтобы быть осилены молодой мыслью. Поэтому самая реальность общества, какъ повелѣвающей силы, берется подъ серьезное сомнѣніе. Появляются первыя разсужденія о природѣ человѣческаго общества, или вѣрнѣе, того общественнаго союза, на который обращается главное вниманіе, т. е. государства.

§ 5. Греческая философія до Сократа.

I. Греческіе философы до-Сократовской эпохи занимались, главнымъ образомъ, вопросами натуръ-философіи. Они пытались

разрѣшить загадку о происхожденіи и основной природѣ міра. Въ какой мѣрѣ интересовались они вопросами обществовѣдѣнія и посвящали ли имъ сколько нибудь систематическія изслѣдованія, объ этомъ судить трудно при скудости дошедшихъ до насъ отрывковъ ихъ произведеній. Но во всякомъ случаѣ нѣкоторые изъ греческихъ философовъ еще въ эпоху до появленія софистовъ ставили вопросы объ обществѣ и объ основаніи принудительной силы общественныхъ нормъ. Разрѣшали они эти вопросы, повидимому, различно. Уже въ эту эпоху намѣчается разногласіе по одному основному вопросу обществовѣдѣнія, именно по вопросу о томъ, является ли государство продуктомъ натуры или продуктомъ культуры, или въ терминахъ самихъ греческихъ философовъ, возникло ли оно на основаніи φύσις—природы—или на основаніи θέσις — установленія.

Перваго рода отвѣты брали подъ защиту государство противъ личности; второго рода разсужденія, напротивъ, служили запросамъ иногда самаго крайняго индивидуализма. Противоположность между φύσις и θέσις едва ли вполнѣ правильно было бы сводить къ антитезѣ закономѣрнаго и произвольнаго. Конечно, представленіе о закономѣрности природы существовало уже и у этихъ древнѣйшихъ философовъ; безъ него не было бы возможна никакая философія. Но закономѣрность эта обыкновенно принимала видъ не столько строгой каузальности, сколько финальности и далеко не считалась ненарушимой. Главнымъ содержаніемъ этого противоположенія были идеи зависимости или независимости отъ человѣческаго произвола. Мыслители, которые считали государство произведеніемъ природы, выводили его изъ дѣйствія такихъ силъ, которыя не поддаются воздѣйствію человѣческой воли. Тѣ же, кто въ основу государства полагалъ установленіе, доказывали, что государство и его нормы являются созданіемъ человѣческаго произвола. При послѣдняго рода концепціи государство обыкновенно распылялось. Въ немъ не видѣли какой-либо особой реальности, но все сводили къ отдѣльнымъ индивидамъ и ихъ личнымъ цѣлямъ. Государство представлялось особаго рода искусственнымъ изобрѣтеніемъ, преслѣдующимъ цѣли, свойственныя отдѣльнымъ людямъ, и подлежащимъ перестройкѣ или даже полному уничтоженію, если оно этимъ цѣлямъ плохо удовлетворяло. Государство оказывалось, такимъ образомъ, говоря современнымъ языкомъ, не продуктомъ природной закономѣрности, не частью натуры, но исключительно произведеніемъ челов ческой культуры, которое обязано своимъ появленіемъ человѣческой изобрѣтательности и вполнѣ зависитъ въ своемъ существованіи отъ воли людей. Не слѣдуетъ забывать при этомъ, что, го-

воря о человѣческой психикѣ, древніе философы совершенно игнорируютъ тѣ процессы, которые происходятъ въ подсознательной области; поэтому они въ высшей степени раціонализируютъ всѣ процессы, которые ставятъ въ связь съ человѣческой волей. Ясно, что при такихъ условіяхъ ни той, ни другой сторонѣ, ни сторонникамъ «фюзисъ», ни сторонникамъ «тезисъ», нельзя было сдѣлать правильныхъ выводовъ о самомъ происхожденіи общества и государства, потому что какъ разъ въ этомъ процессѣ огромную роль играютъ малосознательныя духовныя движенія какъ отдѣльныхъ индивидовъ, такъ и цѣлыхъ народныхъ массъ.

Въ эпоху развитого индивидуализма преобладающимъ являлось, конечно, то теченіе, которое въ основу государства полагало человѣческое установленіе. Такое объясненіе отвѣчало запросамъ личности, требующей для себя свободы. Государство по этой концепціи оказывалось искусственнымъ сооруженіемъ человѣческаго разума, имѣющимъ своей задачей благополучіе индивида. Надо сказать, что такое объясненіе было и гораздо легче для пониманія, чѣмъ немногочисленныя попытки представить государство продуктомъ дѣйствія силъ природы, независящихъ отъ человѣческаго произвола.

II. Однако и попытки послѣдняго рода дѣлались. Въ качествѣ представителя направленія, которое отыскивало въ обществѣ дѣйствіе природной закономѣрности, независящей отъ воли людей, повидимому, можно указать на Гераклита Эфесскаго (535—475). Этотъ учитель вѣчнаго становленія, основнымъ девизомъ котораго является положеніе «все течетъ», подъ видимой измѣнчивостью всѣхъ явленій искалъ, однако, основного и неизмѣннаго закона природы. Такимъ закономъ по Гераклиту являлось единство противоположностей. Противоположности въ мірѣ сказываются на каждомъ шагу, но онѣ неразрывно связаны и взаимно другъ друга обусловливаютъ. Въ своей борьбѣ онѣ создаютъ наилучшую гармонію. Съ этой точки зрѣнія всѣ явленія оказываются относительными. Въ мірѣ все одинаково необходимо и только нашъ ограниченный разумъ, который не всегда можетъ обьять міръ во всей его полнотѣ, не замѣчаетъ этого, поддаваясь обманчивымъ ощущеніямъ [1]) «Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, насыщеніе и голодъ. Добро и зло суть одно». «Морская вода чистѣйшая и грязнѣйшая; для рыбъ она питательна и спасительна, людямъ же негодна для питья и пагубна». Гераклита поэтому не безъ

---

[1]) Цитаты изъ Гераклита приведены по книгѣ Маковельскаго, Досократики, ч. I (1914).

основанія считаютъ родоначальникомъ теодицеи. Ему, дѣйствительно, принадлежатъ всѣ основныя идеи, которыми пользовались для оправданія міра. Онъ утверждаетъ, что зло является необходимой антитезой для добра: онъ настаиваетъ также на томъ, что нельзя дѣлать оцѣнки міра, не зная его во всей его цѣлостности.—Эти соображенія о міровой закономѣрности, повидимому, переносились Гераклитомъ и въ его разсужденія о государствѣ и его законахъ. Здѣсь онъ также на первый планъ выдвигаетъ борьбу, какъ основное явленіе общественной жизни. Онъ очень высоко ставитъ войну. «Должно знать, что война всеобща, что правда есть раздоръ и что все возникаетъ черезъ борьбу и по необходимости». Но здѣсь, какъ и вездѣ, борьба есть путь къ гармоніи. «Расходящееся сходится и изъ различныхъ тоновъ образуется прекраснѣйшая гармонія, и все возникаетъ черезъ борьбу». Въ борьбѣ проявляется природное неравенство людей. Гераклитъ очень аристократиченъ въ своихъ политическихъ воззрѣніяхъ, высоко ставитъ людей выдающихся и съ большимъ презрѣніемъ относится къ толпѣ. «Павшихъ на войнѣ чтутъ боги и люди». «Ибо чѣмъ славнѣе смерть, тѣмъ больше получаемая награда». «Наилучшіе одно предпочитаютъ всему: вѣчную славу всему тлѣнному. Толпа же набиваетъ свое брюхо, подобно скоту». «Одинъ для меня десять тысячъ, если онъ наилучшій». «Война есть отецъ всего, царь всего. Она сдѣлала однихъ богами, другихъ людьми, однихъ свободными, другихъ рабами». Съ этой точки зрѣнія, естественнымъ выводомъ является, что наилучшіе должны управлять государствомъ и что обязанностью толпы является повиновеніе законамъ. «Повиновеніе волѣ одного есть законъ. Неспособные понять услышаннаго подобны глухимъ. Къ нимъ приложима пословица: «присутствуя, они отсутствуютъ». Ибо очень многое должны знать мужи философы». «Возмущеніе должно гасить скорѣе, чѣмъ пожаръ. За законъ народъ долженъ биться, какъ за свои стѣны». Мало ума и разсудка у тѣхъ, кто вѣритъ народнымъ пѣвцамъ и въ учители беретъ толпу; эти люди не знаютъ, что много дурныхъ, мало хорошихъ. «Желающіе говорить разумно должны опираться на всеобщее, подобно тому, какъ государство зиждется на законѣ и даже еще крѣпче. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ. Ибо послѣдній господствуетъ, насколько ему угодно, довлѣетъ всему и все побѣждаетъ».

Смыслъ всѣхъ этихъ рѣчей сводится, очевидно, къ тому, что строй государства опредѣляется закономѣрностью, независящей отъ воли людей, въ основѣ которой лежитъ божественный порядокъ. Закономѣрность эта выражается въ борьбѣ неравныхъ по природѣ людей, которая приводитъ къ столкновенію выдающихся личностей съ толпой.

Дальше уже идутъ разсужденія не столько каузальнаго, сколько нормативнаго характера. Изображая свой идеалъ наилучшаго государственнаго строя, Гераклитъ проводитъ аристократическую тенденцію; наиболѣе соотвѣтствуетъ природѣ вещей управленіе государствомъ лучшими благородными людьми, которымъ подчиняется неразумная толпа.

III. Однако, какъ было указано выше, большинство философовъ стояло на иной точкѣ зрѣнія и держалось представленія о государствѣ, какъ объ искусственномъ сооруженіи людей для достиженія индивидуалистическихъ цѣлей.

Большимъ индивидуализмомъ отличаются воззрѣнія Демокрита (470—370 до Р. Х.) Правда, у Демокрита мы находимъ утвержденіе, что благо государства и его цѣлесообразное управленіе должно разсматривать въ сравненіи съ другими дѣлами, какъ самое важное. Не слѣдуетъ изъ сварливости становиться въ противорѣчіе съ справедливостью и присваивать себѣ личную власть въ противорѣчіи съ общественнымъ благомъ. Ибо хорошо управляемое государство есть лучшая порука процвѣтанія; въ немъ заключается и все остальное. Поэтому Демокритъ признаетъ, что гражданинъ, не заботящійся о публичныхъ дѣлахъ, пользуется дурной репутаціей. Правда, Демокритъ восхваляетъ извѣстные виды устройства государства; отъ него сохранилось замѣчаніе, что бѣдность въ демократіи настолько же предпочтительнѣе мнимо царствующему въ монархіяхъ благополучію, насколько свобода предпочтительнѣе рабства. Но тѣмъ не менѣе, онъ даетъ гражданину совѣтъ не слишкомъ обременять себя дѣлами и заботами, какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни, искать своего личнаго счастія и проводить жизнь въ возможно большемъ душевномъ спокойствіи. Онъ утверждаетъ, что законы не помѣшаютъ никому жить по собственному произволу, если только отказаться отъ намѣренія наносить другимъ вредъ. Въ противоположность Гераклиту, восхвалявшему войну, Демокритъ является врагомъ всякаго раздора. Зависть есть отецъ гражданскихъ раздоровъ, а гражданская война является несчастіемъ для обѣихъ сторонъ, ибо какъ побѣдитель, такъ и побѣжденный извлекаютъ изъ нея одинаковый вредъ. Хотя рожденіе дѣтей представляется философу естественнымъ закономъ и непреложнымъ старымъ обычаемъ, такимъ же необходимымъ для людей, какъ и для другихъ живыхъ существъ, однако Демокритъ заявляетъ, что онъ не считаетъ гражданскимъ долгомъ произведеніе и воспитаніе дѣтей, которое является трудной и рискованной вещью. Для мудреца Демокритъ не считаетъ обязательнымъ повиновеніе нравамъ; выше стоитъ независимая жизнь. Для мудраго человѣка открыта каждая страна; ибо родиной благородной души является весь міръ.

Все это въ совокупности производитъ такое впечатлѣніе, что Демокритъ не питаетъ особаго уваженія ни къ государству, ни къ его законамъ. Такъ какъ по его атомистической концепціи весь міръ состоитъ изъ сцѣпленія самостоятельныхъ атомовъ, то онъ, повидимому, склоненъ атомизировать и общественную жизнь. Въ государствѣ онъ видитъ только совокупность отдѣльныхъ людей и высшею цѣнностью считаетъ благо этихъ индивидовъ. Если онъ и считаетъ государство полезнымъ, то лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно содѣйствуетъ этому благу. Если же пути индивида расходятся съ государственными нуждами и законами, то онъ воленъ и отступить отъ этихъ законовъ и не удовлетворять этимъ нуждамъ. Мудрецъ можетъ вообще не связывать себя ни съ какимъ опредѣленнымъ государствомъ.

Самое государство очевидно представлялось философу не чѣмъ либо даннымъ отъ природы, но искусственнымъ установленіемъ, существующимъ для пользы отдѣльныхъ людей и въ этой пользѣ находящимъ свое оправданіе. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ Демокритъ замѣчаетъ, что политика является великимъ искусствомъ. Стоитъ ею заниматься и изучать ее, поскольку эта работа придаетъ величіе и блескъ человѣческой жизни.

IV. Съ наибольшей силой индивидуалистическая тенденція проявляется въ ученіяхъ многихъ изъ т. наз. софистовъ.

Софисты были странствующими учителями краснорѣчія, политическаго искусства, которое пріобрѣло большую важность въ демократическихъ государствахъ. Естественно, что они много вниманія удѣлили вопросамъ политики и государствовѣдѣнія. Такъ какъ они не составляли какой нибудь объединенной общими принципами школы, то они расходились въ своихъ воззрѣніяхъ по всѣмъ вопросамъ, въ томъ числѣ и по вопросу о природѣ государства. Мы знаемъ, что было среди софистовъ и такое теченіе, представители котораго пытались открыть болѣе или менѣе устойчивыя условія человѣческаго общежитія. Шли они при этомъ путемъ сравненія нравовъ и обычаевъ разныхъ народовъ, не исключая даже варварскихъ. Для примѣненія этого сравнительнаго метода благопріятнымъ условіемъ являлась самая профессія софиста, заставлявшая его много путешествовать. Такъ надѣялись установить содержаніе тѣхъ неписанныхъ законовъ, которые находятъ свое обоснованіе въ самой природѣ и являются высшей нормой жизни. Въ этомъ направленіи работалъ Гиппій Элидскій. Гиппій утверждалъ, что всѣ люди родственны по происхожденію и являются членами одного царства, хотя не по установленіямъ, но по природѣ. Софистъ Алкидамантъ провозглашалъ даже положеніе, что

Божество создало всѣхъ людей свободными и природа никого не сотворила рабомъ; этимъ подчеркивался контрастъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ.

Но большинство софистовъ стояло на почвѣ крайняго индивидуализма и раціонализма. Хотя и они признавали наличность естественнаго права, но содержаніемъ этого права въ противоположность положительнымъ законамъ государствъ оказывалось исключительно утвержденіе самодовлѣющей личности, которая имѣетъ право опредѣляться въ своихъ дѣйствіяхъ эгоистическимъ разсчетомъ. Положительное право государства есть искусственный продуктъ человѣческаго установленія, за которымъ стоитъ сила властителей. Мудрый человѣкъ пользуется положительнымъ правомъ, когда это для него полезно, считается съ нимъ, когда неповиновеніе ему опасно, обходитъ его, когда это возможно и выгодно, и ниспровергаетъ его, замѣняя своимъ собственнымъ закономъ, когда является достаточно сильнымъ для этого. Такія воззрѣнія на право развиваютъ у Ѳукидида (кн. V, 84—114) послы Афинянъ въ спорѣ съ жителями острова Мелоса, которыхъ они приглашаютъ отложиться отъ Спарты. Когда Меліяне ссылаются на требованія права и чести, то Афиняне отвѣчаютъ, что право всегда тамъ, гдѣ сила. «Относительно боговъ мы это предполагаемъ, относительно людей знаемъ навѣрное, что повсюду, гдѣ люди имѣютъ силу, они властвуютъ по непререкаемому велѣнію природы. Не мы установили этотъ законъ, не мы первые примѣнили его; мы получили его готовымъ и сохранимъ на будущее время, такъ какъ онъ будетъ существовать вѣчно. Согласно съ нимъ мы и поступаемъ въ той увѣренности, что и вы и другіе, достигнувъ силы, одинаковой съ нами, будете дѣйствовать точно такъ же». «На житейскомъ языкѣ право имѣетъ рѣшающее значеніе только при равенствѣ силъ на обѣихъ сторонахъ; если же этого нѣтъ, то сильный дѣлаетъ то, что можетъ, а слабый уступаетъ» [1]).

До насъ дошло, правда не въ подлинникѣ, а въ передачѣ Платона, разсужденіе одного изъ самыхъ видныхъ софистовъ—Протагора (480—411),—въ которомъ очень отчетливо проводится утилитарно-раціоналистическое ученіе о происхожденіи государства, какъ искусственнаго установленія людей, предназначеннаго служить удовлетворенію человѣческихъ потребностей. На этомъ основаніи нѣкоторые называютъ Протагора родоначальникомъ ученія объ общественномъ договорѣ. Это ученіе облечено въ форму мифа объ Эпиметеѣ, разсказываемаго Протагоромъ въ діалогѣ Пла-

---

[1]) Переводъ Ѳ. Мищенко.

тона. Здѣсь повѣствуется о томъ, какъ боги поручили Прометею и Эпиметею наладить и распредѣлить подобающія силы между созданными богами смертными родами. Эпиметей надѣлилъ разныхъ животныхъ способностями, которыя бы помогали имъ жить и бороться за свое существованіе. Только на долю человѣка онъ ничего не оставилъ. Тогда Прометей, чтобы облегчить положеніе людей, укралъ художественную мудрость Гефеста и Афины вмѣстѣ съ огнемъ и надѣлилъ ею людей; такъ получилъ человѣкъ мудрость, необходимую для жизни. Гражданская же мудрость осталась и Зевса и ее похитить Прометею не удалось. «Такъ, сдѣлавшись причастенъ божественному удѣлу, человѣкъ, во первыхъ, одинъ между животными сталъ признавать боговъ и принялся воздвигать имъ алтари и священныя изображенія; а затѣмъ скоро началъ съ искусствомъ расчленять звуки голоса, создавая имена, а также изобрѣлъ онъ жилища и одежды и обувь, и постилки и средства питанія изъ земли. Такимъ образомъ устроившись, люди сначала обитали въ разсѣяніи, городовъ же не было; ну и погибали они отъ звѣрей, такъ какъ были во всемъ ихъ слабѣе и одного обрабатывающаго искусства, хотя оно и было имъ достаточною подмогой для питанія, не хватало однако для войны съ звѣрями, такъ какъ они не имѣли еще политическаго искусства, часть котораго есть искусство военное. Вотъ они и пробовали собираться вмѣстѣ и спасаться, строя города. А лишь соберутся вмѣстѣ—безъ политическаго-то искусства,—обижаютъ другъ друга, такъ что опять приходилось разсѣиваться и погибать. Такъ вотъ Зевсъ, опасаясь за нашъ родъ, посылаетъ Гермеса ввести въ людяхъ стыдъ и правду, да будутъ въ городахъ уклады и стягивающія узы дружбы. Вотъ и спрашиваетъ Гермесъ Зевса: какимъ же способомъ дать людямъ правду и стыдъ,—не такъ ли ихъ распредѣлить, какъ распредѣляются искусства? А искусства такимъ образомъ распредѣлены: одного, владѣющаго, положимъ, медициной, хватаетъ на многихъ, несвѣдующихъ въ ней, также и съ прочими мастерами; и правду значитъ, и стыдъ, я, молъ, такимъ образомъ установлю среди людей, или же удѣлю ихъ всѣмъ?—Всѣмъ, сказалъ Зевсъ,—пусть всѣ будутъ этого причастны: не бывать бы и городамъ, еслибы только немногіе были причастны этихъ добродѣтелей, какъ другихъ искусствъ. И законъ положи отъ меня, чтобы всякаго неспособнаго принять стыдъ и правду—убивать, какъ язву города» (Пер. В. С. Соловьева). Ко всему этому софистъ прибавляетъ однако, что, хотя гражданскій смыслъ (πολιτική ἀρετή) присущъ всѣмъ людямъ, однако онъ не составляетъ ихъ чисто природнаго свойства, какъ малорослость или красота, но нуждается для своего развитія въ тщательномъ воспитаніи человѣка въ этомъ направленіи.

Общій смыслъ этого миѳа совершенно ясенъ. Протагоръ объясняетъ

возникновеніе государства чисто раціоналистическими соображеніями. Государство важно для людей въ утилитарномъ отношеніи: оно увеличиваетъ ихъ силу въ борьбѣ съ окружающей природой, помогаетъ людямъ достигать ихъ личныя цѣли, дѣлаетъ безопаснымъ ихъ существованіе. Поддерживается существованіе государства особой добродѣтелью, присущей людямъ—гражданскимъ смысломъ; но и эта добродѣтель нуждается въ воспитаніи для своего развитія. Трудно ярче подчеркнуть то воззрѣніе, что государство есть продуктъ культурной дѣятельности людей, но не независящихъ отъ человѣческой воли процессовъ природы [1]).

Такъ же раціоналистически другой софистъ—Критій—въ дошедшемъ до насъ стихотворномъ отрывкѣ объясняетъ появленіе законовъ и самой религіи. И то, и другое придумано людьми для достиженія практическихъ цѣлей.

Было время—была безпорядочна жизнь человѣка:
Звѣрской силѣ одной служила она въ подчиненьи.
Не было въ тѣ времена ни доблестнымъ славной награды,
Ни наказаніе злымъ никакое тогда не грозило.
Думаю я, что затѣмъ уставили люди законы
Съ силой карательной, дабы надъ всѣми правда царила
Всюду равно и въ рабствѣ обиду держала;
Такъ они стали карать того, кто творитъ преступленья.
Вслѣдъ же за тѣмъ, какъ законы стали препятствовать людямъ
Явно насилья творить,—они стали дѣлать ихъ тайно.
Тутъ то впервые, должно быть, какой нибудь мудрый умыслилъ
Страхъ изобрѣсть предъ богами для смертныхъ людей, чтобъ было
Пугало злымъ на тотъ случай, если хотя бы и тайно
Будутъ творить что-нибудь, или скажутъ, иль даже замыслятъ.
Вотъ для того то и ввелъ мудрецъ священную вѣру
Въ то, что есть божество, цвѣтущее жизнью нетлѣнной:
Духомъ своимъ оно видитъ и слышитъ и все разумѣетъ,
Умъ направляя къ тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видѣть оно бы могло [2]).

§ 6. Сократъ. Платонъ.

I. Особаго вниманія заслуживаютъ ученія Платона и Аристотеля, главнымъ образомъ, послѣдняго. Эти писатели не раздѣля-

[1]) Что касается вмѣшательства боговъ, то Ковалевскій, Отъ прямого народоправства и т. д., I, 24 высказываетъ предположеніе, что у подлиннаго Протагора его не было, ибо онъ заявлялъ, что не знаетъ, существуютъ-ли боги; такимъ образомъ, общественный договоръ былъ у него дѣломъ чисто человѣческимъ.

[2]) См. Кн. С. Трубецкой, Исторія древней философіи, ч. I. (1906), 164.

ютъ индивидуалистическихъ теченій и, изслѣдуя природу государства, высказали много правильныхъ мыслей о тѣхъ природныхъ, независящихъ отъ произвола людей, процессахъ, которыя происходятъ въ жизни государства. При этомъ оба они стояли на почвѣ тогдашней греческой дѣйствительности, которая не знала большихъ политическихъ образованій; какъ Платонъ, такъ и Аристотель въ своихъ писаніяхъ имѣютъ передъ глазами античное государство-городъ и не выходятъ за его предѣлы даже при построеніи идеальной формы государства.

Но, прежде чѣмъ перейти къ изложенію ученія этихъ философовъ, слѣдуетъ бросить взглядъ на ихъ непосредственнаго предшественника—Сократа.

Сократъ (469—399), какъ извѣстно, ничего не писалъ и потому его воззрѣнія могутъ быть возстанавливаемы лишь на основаніи не всегда надежныхъ данныхъ изъ вторыхъ рукъ. Для нашихъ цѣлей важно отмѣтить, что Сократъ всю свою жизнь боролся съ крайнимъ индивидализмомъ и субъективизмомъ софистовъ въ этикѣ и пытался подыскать прочныя сверхиндивидуальныя основы для нравственности. Для него была ясна связь каждаго гражданина съ своимъ народомъ и потому онъ отстаивалъ необходимость повиноваться законамъ государства, въ противоположность космополитическимъ тенденціямъ, проводимымъ многими софистами. Конечно, его критическій умъ видѣлъ несовершенства положительнаго права и традиціонной религіи и законы сложившагося государства въ его представленіяхъ не вполнѣ соотвѣтствовали «истинному разуму»; но онъ вѣрилъ, что критической работой разсудка можно открыть и истинные законы, очистить положительное право и религію отъ предразсудковъ и заблужденій и положить начала разума въ основу государственной жизни. Такъ какъ добродѣтель, по ученію Сократа, есть знаніе, то только «знающимъ» должна принадлежать власть въ государствѣ. Государство должно быть школой добродѣтели для гражданъ и воплощеніемъ справедливости. Въ основѣ государства лежитъ нравственная идея.

II. Платонъ (427—347) въ своихъ діалогахъ «Государство» и «Законы» занимается, главнымъ образомъ, сооруженіемъ теоріи идеальнаго государства. При этомъ онъ стоитъ на аристократической точкѣ зрѣнія и, подобно Гераклиту, утверждаетъ, что управленіе государствомъ должно находиться въ рукахъ лучшихъ людей. Но насъ интересуютъ не эти построенія Платона, которыя изслѣдуются въ исторіи политическихъ ученій, а тѣ мысли, которыя онъ попутно высказываетъ относительно природы и происхожденія государственнаго союза. Мы находимъ у Платона нѣкоторыя

замѣчанія, въ которыхъ какъ будто признается естественная, независящая отъ воли людей, закономѣрность соціальныхъ процессовъ. Но въ общемъ Платонъ стоитъ на иной точкѣ зрѣнія; государство представляется ему произведеніемъ человѣческаго искусства. Онъ начертываетъ свой идеалъ государства и увѣренъ, что совершенное государство будетъ вѣчно и неизмѣнно. Въ этомъ отношеніи Платонъ не расходится и со своей общей концепціей міра. Извѣстно, что онъ различалъ міръ идей и міръ явленій, признавая истинное бытіе только за первымъ. Въ мірѣ явленій мы видимъ стремленіе матеріи къ идеямъ, но эти стремленія остаются несовершенными, такъ какъ сама матерія представляетъ собой отрицательное начало, нарушающее чистоту проявленія идей. Поэтому вся причинность міровыхъ явленій Платону представляется въ телеологическомъ свѣтѣ; неудивительно, что и на государство онъ переноситъ тѣ же телеологическія воззрѣнія.

Прежде всего остановимся на тѣхъ мѣстахъ въ сочиненіяхъ Платона, гдѣ философъ знакомитъ насъ съ своими представленіями о возникновеніи государства. Къ этому вопросу Платонъ возвращается не одинъ разъ. Слѣдуетъ отмѣтить при этомъ, что Платонъ въ общемъ довольно пессимистично смотритъ на эмпирическое состояніе людей и человѣческихъ обществъ. Государственная жизнь, наличность власти и законовъ вызвана по его мнѣнію несовершенствомъ человѣческой природы и недостаточной обезпеченностью людей въ удовлетвореніи ихъ природныхъ потребностей. Еслибы этихъ обстоятельствъ не было, то жизнь людей имѣла бы совершенно иной характеръ. Люди жили бы мирно и дружно и не требовалось бы въ ихъ общежитіи никакой власти, никакихъ принудительныхъ законовъ. Особенно подробно Платонъ останавливается на этихъ соображеніяхъ въ діалогѣ «Политикъ» и въ III книгѣ діалога «Законы».

Въ «Политикѣ» излагается мифъ о золотомъ вѣкѣ, когда люди находились подъ непосредственнымъ управленіемъ Бога Кроноса и другихъ боговъ, завѣдующихъ отдѣльными частями космоса. Богъ пасъ всѣхъ людей подъ своимъ правленіемъ, какъ теперь люди пасутъ прочіе роды животныхъ. Тогда не было ни правительства, ни попеченія о пріобрѣтеніи женъ и дѣтей, ибо всѣ входили въ новую жизнь изъ земли, не помня о прежнемъ состояніи. Люди ходили нагими, живя подъ открытымъ небомъ, а мягкую постель находили въ травѣ, выроставшей въ изобиліи изъ земли. Плодовъ древесныхъ было у нихъ великое множество, причемъ земля давала ихъ сама, не требуя земледѣльческаго труда. Такъ какъ въ вѣкъ Кроноса и звѣри говорили, то люди находились въ общеніи съ ними; бе-

сѣдуя со звѣрями и другъ съ другомъ, они тѣмъ самымъ допрашивали всю природу объ ея тайнахъ и были много мудрѣе теперешнихъ. А такъ какъ счастіе людей состоитъ въ мудрости, то они были и счастливы. Все это измѣнилось въ корнѣ, когда боги прервали свое непосредственное попеченіе о космосѣ, предоставили его природной необходимости и стали вмѣшиваться въ его жизнь лишь въ самые трудные моменты, когда міръ оказывался близкимъ къ гибели. Тогда многіе по природѣ жестокіе звѣри одичали, люди же стали слабыми, и, оставшись безъ охраненія, были расхищаемы звѣрями. Самородной пищи они уже не находили, а производить ее не умѣли, такъ какъ прежде не побуждались къ этому никакой нуждой и потому не создали еще никакихъ искусствъ Чтобы вывести ихъ изъ затрудненія, боги послали имъ свои дары: огонь люди получили отъ Прометея, искусство отъ Гефеста и его помощницы, явились сѣмена и растенія. Тогда-то людямъ пришлось подумать и объ управленіи своей жизнью собственными силами. Платонъ высказываетъ при этомъ мысль, что самымъ лучшимъ государственнымъ состояніемъ было бы п р а в л е н і е м у д р а г о ц а р я, совершенно не связаннаго никакими законами. Законы, какъ общія правила съ абстрактнымъ характеромъ, слишкомъ сковываютъ свободное теченіе жизни и никогда не могутъ вполнѣ подходить къ разнообразнымъ требованіямъ текущей дѣйствительности. Но такъ какъ вполнѣ справедливыхъ царей не бываетъ—не родится въ городахъ такого царя, какой бываетъ въ пчелиныхъ ульяхъ,—то приходится писать законы, въ которыхъ выражается опытъ и мудрость цѣлыхъ поколѣній.

Въ третьей книгѣ «Законовъ» Платонъ нѣсколько иначе изображаетъ догосударственное состояніе людей. Онъ исходитъ изъ предположенія, что черезъ большіе промежутки времени человѣческій родъ постигаютъ крупныя катастрофы, вродѣ потоповъ и мора, въ результатѣ которыхъ большинство людей погибаетъ. Въ основу своего разсужденія онъ кладетъ картину быта немногихъ людей—пастуховъ, которые с п а с л и с ь н а в е р ш и н а х ъ г о р ъ о т ъ п о т о п а, погубившаго всѣхъ остальныхъ людей и города, построенные въ долинахъ. Рисуя жизнь этихъ людей, Платонъ опять таки указываетъ на то, что они были обезпечены всѣмъ необходимымъ, такъ какъ у нихъ сохранились стада, но не имѣли ни въ чемъ и излишка, ибо у нихъ не было ни золота, ни серебра, ни вообще какихъ либо богатствъ. Такъ какъ людей было мало, то имъ пріятно было встрѣчаться другъ съ другомъ, они любовно относились къ своимъ ближнимъ. Поэтому люди вели мирную жизнь, не ссорились между собою и не нуждались ни въ законахъ, ни въ правительствѣ. Власть у нихъ была, какъ у Гомеровскихъ Киклоповъ, только семейная, патріархальная, жили

они по стародавнимъ обычаямъ и никогда не сомнѣвались въ истинности того, что у нихъ было установлено относительно добра и зла, такъ какъ никого не подозрѣвали въ измѣнѣ, не питали другъ къ другу недовѣрія. Затѣмъ Платонъ разсказываетъ, какъ эти люди стали соединяться въ большіе союзы, для которыхъ уже понадобились законы, ибо необходимо было сдѣлать выборъ изъ разнородныхъ обычаевъ, которые приносились въ эти союзы вступающими въ нихъ патріархальными организаціями. Спустя долгое время, когда люди успѣли уже забыть о постигшемъ родъ человѣческій потопѣ, люди начали съ горъ сходить на равнины и строить тамъ большіе города. Города эти вступали между собою въ военныя столкновенія и это заставляло вновь пересматривать ихъ организацію, чтобы придать имъ устройство, которое обезпечивало бы имъ достаточную военную мощь и гарантировало бы отъ внутреннихъ усобицъ. Особенное вниманіе обращается въ дальнѣйшемъ изложеніи на государственное устройство Лакедемонянъ. Затѣмъ подвергается критическому разбору государственное устройство Персовъ. Все это служитъ введеніемъ для начертанія плана идеальнаго государственнаго строя, рекомендуемаго самимъ философомъ въ названномъ діалогѣ.

Въ діалогѣ «Государство» вопросу о возникновеніи государства посвящено разсужденіе во второй книгѣ. Здѣсь Платонъ довольно близко подходитъ къ теоріи общественнаго договора. Государственный союзъ, говоритъ онъ, возникаетъ потому, что каждый изъ насъ не можетъ быть самодовлѣющимъ, но нуждается въ услугахъ многихъ другихъ людей. Отмѣчая природное неравенство людей по способностямъ, Платонъ придаетъ большое значеніе раздѣленію труда, при которомъ каждый получаетъ возможность заниматься именно тѣмъ дѣломъ, къ которому больше пригоденъ, и затѣмъ дѣлится своими продуктами съ другими людьми. Такимъ образомъ, государство представляется искусственно сооруженной организаціей, при помощи которой людямъ удобнѣе удовлетворять всѣ свои индивидуальныя потребности. Независящимъ отъ воли людей обстоятельствомъ здѣсь является только ихъ природное неравенство по способностямъ: «каждый изъ насъ рождается сперва не слишкомъ похожимъ на всякаго другого, но отличнымъ по своей природѣ, и назначается для совершенія извѣстныхъ работъ» (370 B.). Создавая городъ, люди для своей же пользы принимаютъ во вниманіе это неравенство и надлежащимъ образомъ распредѣляютъ между собой занятія, назначая каждому дѣло, подходящее къ его способностямъ.

Но экономическая основа государства сравнительно мало интересуетъ Платона. Настоящей задачей государства по его концепціи

является воспитаніе гражданъ къ добродѣтели. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ и рисуетъ намъ въ діалогѣ «Государство» идеальное устройство этого союза, причемъ именно здѣсь, повидимому, онъ развиваетъ свои идеи во всей полнотѣ; въ діалогѣ «Законы» Платонъ дѣлаетъ уже много уступокъ эмпирической дѣйствительности и значительно урѣзываетъ свои мечтанія.

По ученію Платона идеальное государство въ общемъ должно быть сооружено на подобіе идеальнаго человѣка. Государство вообще подобно отдѣльному человѣку, ибо свойства его зависятъ отъ свойствъ его гражданъ. Подобно тому, какъ въ человѣкѣ различаются три основныя способности: разумъ, мужество и страсти, причемъ нормальное положеніе должно состоять въ томъ, что разумъ, черезъ посредство мужества, управляетъ страстями, такъ и въ идеальномъ государствѣ существуютъ три сословія: мудрецы, воины и ремесленники, причемъ первые должны править, вторые—охранять, а третьи трудиться. Каждый гражданинъ при этомъ получаетъ то воспитаніе, которое соотвѣтствуетъ его положенію въ государствѣ; болѣе или менѣе всестороннее развитіе приходится только на долю правящаго класса. Такимъ образомъ, интересы личности самымъ рѣшительнымъ образомъ приносятся въ жертву интересамъ соціальнаго цѣлаго.—Согласно своему довольно пессимистическому представленію объ эмпирическомъ мірѣ явленій, который никогда не въ состояніи отразить въ себѣ безъ искаженій красоту вѣчныхъ идей, Платонъ не считаетъ возможнымъ, чтобы идеальное государство могло прочно существовать у людей. Поэтому онъ даетъ намъ характеристику и извращенныхъ формъ государства, причемъ опять проводитъ аналогію между государствомъ и человѣкомъ. Онъ рисуетъ нѣсколько типовъ извращенныхъ государствъ, которые вполнѣ соотвѣтствуютъ такимъ же типамъ извращенныхъ людей. Подобно тому, какъ отдѣльный человѣкъ можетъ быть честолюбивымъ, стяжательнымъ, распущеннымъ, порабощеннымъ страстью, такъ и государства бываютъ тимократическими, если надъ мудростью возобладало мужество и честолюбіе, олигархическими, если установилось господство богатыхъ, демократическимъ, если произошло возстаніе бѣдныхъ, т. е. уравненіе того, что неравно по природѣ, и воцарилось господство разнузданныхъ страстей, и, наконецъ, тиранническимъ, если дѣло кончилось возникновеніемъ произвола и гнета тиранна.

Разсуждая о государствѣ вообще, какъ о суммѣ отдѣльныхъ гражданъ, которые только различаются между собою характеромъ своихъ способностей, Платонъ иногда, однако, приближается къ мысли о томъ, что массы людей обладаютъ своими соб-

ственными свойствами. Эта мысль проводится имъ, когда онъ разсуждаетъ о толпѣ. Платонъ, какъ сказано, вообще очень аристократиченъ: во главѣ правленія должны стоять мудрецы; мудрость же получается только въ результатѣ правильнаго познанія и никоимъ образомъ не должна быть смѣшиваема съ мнѣніями толпы. Съ этими мнѣніями правители считаться не должны и для поддержанія своей власти и порядка въ государствѣ они могутъ даже обманывать народъ (389 B. C; 414 C. D.). Народную же массу Платонъ сравниваетъ съ огромнымъ и сильнымъ откормленнымъ звѣремъ, къ которому можно подходить только съ опаской, зная, когда онъ дѣлается раздражительнымъ или кроткимъ, отъ чего и какіе при каждомъ случаѣ издаетъ звуки, какими звуками укрощается и отъ какихъ свирѣпѣетъ. Мнѣніями этого огромнаго животнаго нельзя опредѣлять, что́ добро и что́ зло, и умѣніе съ нимъ обращаться не можетъ быть названо мудростью (493 B. C.).

Подводя итоги изложенному, мы должны сказать, что, въ общемъ, Платонъ считаетъ государство болѣе всего культурнымъ сооруженіемъ человѣческаго разума. Но онъ отмѣчаетъ и нѣкоторыя обстоятелства въ жизни государства, отъ воли людей независящія и представляющія результатъ природной закономѣрности. Такимъ обстоятельствомъ является, какъ уже было указано, природное неравенство людей; такимъ же обстоятельствомъ слѣдуетъ считать и то общее несовершенство эмпирическаго міра, которое лишаетъ людей возможности устроить идеальное государство и прочно его поддержать; такимъ же обстоятельствомъ надлежитъ признать и тѣ свойства толпы, о которыхъ была только что рѣчь. Если же Платонъ сравниваетъ государственное устройство съ устройствомъ отдѣльнаго человѣка, то это едва ли даетъ основаніе причислять его къ сторонникамъ ученія, подобнаго современной органической теоріи общества. Дѣло въ томъ, что все таки по Платону государство остается искусственнымъ сооруженіемъ людей. Природа же отдѣльнаго человѣка является только образцомъ, которымъ пользуются для этого сооруженія. Сравненіе государства съ человѣкомъ встрѣчается вѣдь и у Гоббса, который однако, былъ весьма далекъ отъ органической теоріи (см. ниже § 18).

§ 7. Аристотель.

I. Огромный интересъ для исторіи соціологической науки представляетъ ученіе Аристотеля (384—322). Въ произведеніяхъ этого философа идея естественной закономѣрности отражается примѣнительно къ государству въ гораздо бо́льшей степени, чѣмъ у Пла-

топа. Важно уже то, что Аристотель выставляетъ тотъ основной принципъ, что человѣкъ по природѣ есть политическое животное. Этимъ Аристотель хочетъ сказать, что нормальное существованіе человѣка можетъ протекать только въ обществѣ себѣ подобныхъ. «Кто живетъ, въ силу своей природы, а не вслѣдствіе случайныхъ обстоятельствъ, внѣ государства, тотъ или сверхчеловѣкъ, или существо, недоразвитое въ нравственномъ отношеніи». «То положеніе, что человѣкъ есть существо, причастное къ государственной жизни въ бóльшей степени, нежели пчелы и всякаго рода животныя, живущія стадами, ясно изъ слѣдующаго: вся дѣятельность природы, согласно нашему утвержденію, не безплодна; между тѣмъ одинъ только человѣкъ изъ всѣхъ живыхъ существъ одаренъ рѣчью. Голосъ, которымъ можно выразить печаль или радость, свойственъ и остальнымъ животнымъ, потому что ихъ природныя свойства развиты все-таки въ такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущенія другъ другу. Но рѣчь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно какъ и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей, отличающее ихъ отъ остальныхъ живыхъ существъ, ведетъ къ тому, что только человѣкъ способенъ къ чувственному воспріятію такихъ понятій, какъ добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создаетъ основу семьи и государства». (Политика, I, 1, 9—11 [1]). Изъ этой цитаты видно, что Аристотель не только считаетъ человѣка по природѣ общежительнымъ существомъ, но и знаетъ очень вѣскій аргументъ въ пользу этого взгляда, а именно то обстоятельство, что человѣкъ надѣленъ рѣчью; дѣйствительно, способность рѣчи, конечно, могла развиться только у существа, живущаго въ обществѣ, а, развившись, она стала весьма важнымъ средствомъ для приданія общественной жизни такихъ формъ, которыхъ она не могла получить въ мірѣ животныхъ. Такимъ образомъ, всякая теорія общественнаго договора, какъ основы государства, для Аристотеля отпадаетъ.

Для того, чтобы выяснить природу государства, Аристотель, повидимому, пошелъ чисто индуктивнымъ путемъ. Извѣстно, что имъ и его учениками было подвергнуто сравнительному изученію до 158 конституцій разныхъ государствъ и на основаніи этого матеріала возникло ученіе Аристотеля о правильныхъ и извращенныхъ формахъ государства, которыя смѣняютъ другъ друга въ порядкѣ извѣстной закономѣрности.

II. Было бы ошибочно, однако, искать у Аристотеля причин-

---

[1]) Этотъ трактатъ Аристотеля вездѣ дальше цитируется по переводу С. А. Жебелева (1911 г.).

наго объясненія явленій государственной жизни, которое вполнѣ согласовалось бы съ современными представленіями о причинной зависимости явленій. Отличительную особенность всего міровоззрѣнія Аристотеля составляетъ тѣсное сплетеніе каузальной и финальной точекъ зрѣнія. Весь міръ по его ученію устроенъ закономѣрно, но закономѣрность эта выражается, главнымъ образомъ, въ стремленіи всѣхъ вещей къ цѣлямъ. Міръ образовался изъ сочетанія матеріи съ формой, причемъ въ формахъ и заключается цѣлевое начало; онѣ являются энтелехіями вещей. На этой основѣ строится и политическое ученіе. Въ «Политикѣ» (I, 3, 3—6) мы встрѣчаемъ разсужденіе о томъ, что природа опредѣлила образъ жизни животныхъ съ такимъ разсчетомъ, чтобы каждому изъ нихъ можно было съ большей легкостью добывать себѣ необходимую пищу, и что тѣми же самыми природными условіями опредѣляется и образъ жизни людей, которые поэтому бываютъ кочевниками, охотниками, рыболовами, земледѣльцами; растенія существуютъ на пользу животныхъ, а послѣднія—на пользу человѣка. Такъ какъ природа ничего не создаетъ въ незаконченномъ видѣ и все творитъ для какой нибудь цѣли, то слѣдуетъ признать, что все вышеупомянутое она создаетъ для людей. Человѣческое общество и государство составляютъ часть природы и не выдѣляются мыслителемъ изъ общей природной закономѣрности; но въ этой закономѣрности преобладающимъ оказывается телеологическій элементъ.

Такое представленіе о закономѣрности приводитъ къ неизбѣжнымъ логическимъ послѣдствіямъ. Телеологія природы представляется мыслителю по аналогіи съ цѣлевой дѣятельностью человѣка. Закономѣрность поэтому не является у Аристотеля безусловной. Преслѣдуя какую нибудь цѣль, можно вѣдь ея и не достигнуть; и природа у Аристотеля не всегда достигаетъ своихъ цѣлей. «Природа зачастую стремится, говоритъ онъ, но достигнуть не можетъ» (I, 2, 19). Отсюда получаются странныя съ современной точки зрѣнія разсужденія объ удачныхъ и неудачныхъ продуктахъ природы. Въ этихъ разсужденіяхъ для современнаго ума является непріемлемымъ и намекъ на отсутствіе необходимости въ процессахъ природы и заключающаяся въ нихъ оцѣнка. Между тѣмъ Аристотель неизбѣжно долженъ былъ придти къ внесенію оцѣночнаго момента въ свои соображенія о природѣ. Гдѣ мы говоримъ о цѣляхъ, тамъ мы неизбѣжно должны прибѣгать и къ оцѣнкамъ. Для достиженія цѣли приходится выбирать средства; выборъ этотъ можетъ оказаться удачнымъ и неудачнымъ; средства могутъ привести къ желательному результату или не привести; между самыми цѣлями можетъ оказаться несогласованность, которая заставляетъ выбирать

какую нибудь изъ противорѣчивыхъ цѣлей, отдавать одной предпочтенiе передъ другой, т. е. опять таки оцѣнивать. Такiя оцѣнки и включены въ ученiе Аристотеля о правильныхъ и извращенныхъ формахъ правленiя, о справедливомъ рабствѣ и рабствѣ по установленiю и т. п. Съ этими ученiями мы еще будемъ имѣть дѣло.

III. Хотя главнымъ предметомъ разсмотрѣнiя въ «Политикѣ» является государство, но оно не представляется Аристотелю чѣмъ то вполнѣ самостоятельнымъ и не отдѣляется отъ остального мiра. Государство есть важнѣйшiй видъ болѣе широкаго родового понятiя, а именно—понятiя общества въ широкомъ смыслѣ этого слова (I, 1, 1). Обществомъ называется всякое соединенiе лицъ, чѣмъ нибудь между собою связанныхъ, будь то питанiе, обладанiе земельной собственностью или что либо еще (VII, 7, 1). Человѣкъ отъ природы есть существо политическое; поэтому даже тѣ люди, которые нисколько не нуждаются во взаимопомощи, инстинктивно стремятся къ образованiю совмѣстнаго сожительства (III, 4, 2). Общество подлежитъ природной закономѣрности и обладаетъ особыми присущими ему свойствами. Эта мысль ясно проглядываетъ хотя бы въ разсужденiяхъ Аристотеля о природѣ большинства. Большинство, говоритъ философъ, заключаетъ въ себѣ много лицъ и въ каждомъ изъ нихъ, въ отдѣльности взятомъ, заключается извѣстная доля добродѣтели и практическаго разума; а когда эти лица объединяются, то изъ многихъ получается какъ бы одинъ человѣкъ, у котораго много рукъ, много и ногъ, много и смысла, а вмѣстѣ съ тѣмъ много характера и разсудительности. Вотъ почему сужденiе большинства о музыкальномъ и поэтическомъ произведенiяхъ отличается большой трезвостью: одни изъ большинства судятъ объ одной сторонѣ этихъ произведенiй, другiе—о другой, а всѣ вмѣстѣ судятъ о цѣломъ (III, 6, 4). Каждый, въ отдѣльности взятый, будетъ судить хуже, чѣмъ знатоки, толпа же, объединенная вмѣстѣ, будетъ судить лучше или, во всякомъ случаѣ, не хуже знатоковъ (III, 6, 10). Вотъ почему Аристотель считаетъ возможнымъ передать во власть большинства изданiе законовъ, судъ, выборы должностныхъ лицъ и контроль за ихъ дѣйствiями. Хотя отдѣльные члены этого большинства мало понимаютъ въ этихъ дѣлахъ, но въ массѣ они обнаруживаютъ достаточное пониманiе (III, 6, 6—13).

По существу съ этой оцѣнкой сужденiй и вкусовъ толпы можно спорить. Получилась она у Аристотеля потому, что онъ пытается разрѣшить вопросъ о свойствахъ человѣческаго общества, прилагая только количественный критерiй («много рукъ, много ногъ, много и смысла»); между тѣмъ общество, какъ и всѣ явленiя духовнаго мiра, имѣетъ то свойство, что при его разсмотрѣнiи гораздо

больше значеніе имѣютъ различія качественныя, а не количественныя. Качества тѣмъ и отличаются отъ количествъ, что разныя степени качествъ не получаются просто путемъ сложенія другихъ степеней. Въ мірѣ физическихъ силъ такое сложеніе вполнѣ допустимо и мы можемъ сказать, что десять человѣкъ разовьютъ въ десять разъ большую мускульную силу, чѣмъ одинъ человѣкъ; но мы не можемъ съ такимъ же правомъ сказать, что десять человѣкъ будутъ въ десять разъ умнѣе разсуждать, чѣмъ одинъ человѣкъ. Сужденія толпы поэтому могутъ быть качественно ниже сужденій единичныхъ знатоковъ, несмотря на количественный перевѣсъ умовъ въ толпѣ [1]). Но для насъ интересно отмѣтить въ этомъ разсужденіи Аристотеля проблески чрезвычайно важной для соціологической науки мысли о томъ, что свойства человѣческаго общества отличаются отъ свойствъ отдѣльныхъ людей, въ него входящихъ. Въ современной соціологіи эта мысль играетъ первостепенную роль.

IV. Государство представляется философу продуктомъ естественнаго закономѣрнаго развитія (I, 1, 9). Но при этомъ Аристотель весьма далекъ отъ мысли о томъ, что закономѣрность соціальной жизни отличается какими нибудь специфическими чертами. Напротивъ, онъ думаетъ, что во всемъ мірѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же законы, общіе для природы одушевленной съ неодушевленной. Такимъ закономъ является положеніе, что «элементъ властвованія и элементъ подчиненія сказывается во всемъ, что́, будучи составлено изъ нѣсколькихъ частей, непрерывно связанныхъ одна съ другой или разъединенныхъ, составляетъ одно нѣчто цѣлое. Это—общій законъ природы, и, какъ таковому, ему и подчинены существа одушевленныя. Правда, и въ предметахъ неодушевленныхъ, напримѣръ, въ музыкальной гармоніи, можно подмѣтить своего рода принципъ подчиненія; но этотъ вопросъ можетъ, пожалуй, послужить предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Поэтому ограничимся теперь, заключаетъ философъ, только одушевленнымъ существомъ» (I, 2, 9—10). Дальше идетъ разсужденіе о томъ, что во всякомъ одушевленномъ существѣ можно усмотрѣть власть деспотическую и политическую. Ясно изъ этого, что закономѣрность для всего міра одна и таже, но что источникомъ ея познанія у Аристотеля, обратно съ тѣми монистическими направленіями, которыя мы встрѣтимъ въ позднѣйшія эпохи, является не наблюденіе надъ міромъ физическихъ тѣлъ, а наблюденіе надъ одушевленными существами. Это, конечно, вполнѣ гармонируетъ съ общими телеологическими представленіями Аристотеля о закономѣрности,

---

[1]) См. къ этому мою «Теорію историческаго процесса» § 6, III.

которыя гораздо больше подходятъ къ живой, чѣмъ къ неживой природѣ.

На этомъ общемъ положенiи, что всюду части подчинены своему цѣлому, покоится и идея развитiя, присущаго также всему мiру. Развитiе Аристотель рисуетъ, какъ процессъ не только причинно обусловленный, въ которомъ все послѣдующее съ необходимостью вытекаетъ изъ предыдущаго, но и какъ процессъ цѣлесообразный. Общество также возникаетъ ради извѣстной имманентной ему цѣли и этой цѣлью опредѣляется въ своей эволюцiи. Въ этомъ смыслѣ и надлежитъ понимать извѣстное утвержденiе Аристотеля, что природа государства стоитъ впереди семьи и индивида, такъ какъ цѣлое предшествуетъ своей части (I, 1, 11). Это не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что такъ разыгрались событiя во времени; Аристотель имѣетъ здѣсь въ виду только логическую зависимость понятiй: государство есть та окончательная цѣль, хочетъ онъ сказать, къ которой природа стремится, создавая людей, какъ политическихъ животныхъ; поэтому каждый индивидъ отъ природы долженъ смотрѣть на себя, какъ на часть соцiальнаго цѣлаго, хотя бы оно еще и не возникло, и каждая семья опредѣляется въ своемъ устройствѣ и организацiи той же цѣлесообразностью.

Телеологическiй моментъ играетъ существенную роль и въ самомъ опредѣленiи государства у Аристотеля. Государствомъ является лишь то общенiе, которое существуетъ ради благой жизни, въ цѣляхъ совершеннаго и самодовлѣющаго существованiя (III, 5, 13). Поэтому тѣ союзы, которые люди заключаютъ между собою для обороны и нападенiя, не создавая при этомъ какихъ либо магистратуръ, тѣ договоры, которые заключаются для предотвращенiя недоразумѣнiй и для урегулированiя обмѣна, еще не создаютъ государства; люди еще далеки при этомъ отъ цѣли благой жизни, скрѣпляющая ихъ соединенiе связь въ этихъ случаяхъ недостаточно интенсивна (III, 5, 10—13). Аристотель въ этихъ разсужденiяхъ доходитъ даже до концепцiи правового государства. Должностныя лица дѣйствуютъ въ правильномъ государствѣ не въ своихъ интересахъ, а въ интересахъ общаго блага. Для обезпеченiя этого Аристотель предлагаетъ нѣчто, вродѣ раздѣленiя властей: контроль законодательныхъ собранiй за закономѣрностью дѣйствiй должностныхъ лицъ (III, 6, 13). Наилучшимъ состоянiемъ было бы, если бы верховную власть осуществлялъ законъ, а не человѣкъ, духъ котораго подверженъ влiянiю аффектовъ (III, 6, 13). Всѣ эти идеи Аристотеля были надолго забыты во времена средневѣковаго феодализма и сословной монархiи, когда были почти утрачены представленiя о различiи частно-правовой власти отъ публично-правовой организацiи.

Во времени государство, по Аристотелю, возникаетъ путемъ длительнаго соціальнаго процесса. Природа общества представляется философу активной; общество есть процессъ непрестанной дѣятельности. Въ самомъ началѣ своего трактата Аристотель прямо называетъ государство общеніемъ, указываетъ, что оно есть дѣятельность, имѣющая въ виду предполагаемое благо (I, 1, 1). Тѣмъ не менѣе философъ отмѣчаетъ наличность въ этотъ процессѣ и задерживающихъ силъ.

Такъ, онъ весьма рекомендуетъ считаться съ дѣйствіемъ исторической традиціи. Онъ не одинъ разъ указываетъ, что законы, основанные на обычаѣ, имѣютъ больше значенія и касаются болѣе важныхъ дѣлъ, чѣмъ законы писанные (III, 11, 6). Хотя законы должны быть измѣняемы по мѣрѣ измѣненія обстоятельствъ жизни и старинные законы были до чрезвычайности несложны, такъ что напоминали законодательства варваровъ, но всегда слѣдуетъ помнить, что при всякомъ измѣненіи стариннаго закона происходитъ потрясеніе привычнаго порядка и можетъ создаться опасная привычка не повиноваться существующему порядку, если онъ былъ слишкомъ неустойчивымъ. Безъ труда совершаемое измѣненіе существующихъ законовъ на новые можетъ повести къ ослабленію авторитета и силы закона вообще (II, 5, 11—14).

Важнымъ факторомъ соціальной закономѣрности является природное неравенство людей. Аристотель постоянно возвращается къ этой темѣ и, хотя онъ знаетъ, что «не принимающіе участія въ государственномъ управленіи не могутъ любовно относиться къ самому государственному строю» (II, 5, 5), однако, ссылаясь на природное неравенство людей, доказываетъ, что въ идеальномъ государствѣ не можетъ быть осуществлено абсолютное равноправіе граждан; слѣдуетъ стремиться лишь къ относительному равенству, которое опредѣляется принципомъ, что только равное по природѣ должно трактоваться равнымъ образомъ.—Неравенство людей сказывается, во первыхъ, въ физіологическихъ и психологическихъ различіяхъ, которыя приводятъ къ тому, что одни люди созданы преимущественно для властвованія, другіе же для подчиненія. Этимъ опредѣляется отношеніе старшихъ по возрасту къ младшимъ и создается такое господство, какъ отеческая власть; отсюда же вытекаетъ отношеніе мужчины къ женщинѣ, выражающееся въ мужней власти и въ подчиненной роли женщины въ государствѣ; наконецъ, на этотъ же основано отношеніе господъ къ рабамъ. Аристотель принципіально защищаетъ институтъ рабства. Хотя и не всякое рабство онъ признаетъ справедливымъ и различаетъ рабство по установленію, являющееся результатомъ насилія, отъ раб-

ства по природѣ (I, 2, 16—17), но онъ высказывается за существованіе послѣдняго. Кто по природѣ принадлежитъ не самому себѣ, а другому, и при этомъ все таки—человѣкъ, тотъ по своей природѣ рабъ (1, 2, 7). Элементъ властвованія и подчиненія сказывается во всемъ, что будучи составляемо ихъ нѣсколькихъ частей, представляетъ одно нѣчто цѣлое. Это, какъ мы знаемъ, по Аристотелю, составляетъ общій законъ природы и ему подчинены, въ особенности, существа одушевленныя (1, 2, 9).—Во вторыхъ, Аристотель придаетъ большое значеніе этническимъ различіямъ людей, которыя также являются важнымъ факторомъ соціальной жизни. По своимъ природнымъ свойствамъ варвары болѣе склонны къ перенесенію рабства, нежели эллины, а азіатскіе народы превосходятъ въ этомъ отношеніи варваровъ, живущихъ въ Европѣ (III, 9, 3). Народности, обитающія въ странахъ съ холоднымъ климатомъ, на сѣверѣ Европы, преисполнены мужественнымъ характеромъ, но интеллектуальная жизнь и художественные интересы у нихъ менѣе развиты; поэтому они дольше сохраняютъ свою свободу, но неспособны къ государственной жизни и не могутъ господствовать надъ своими сосѣдями. Наоборотъ, народности, населяющія Азію, очень интеллегентны и обладаютъ художественнымъ вкусомъ, но зато имъ не хватаетъ мужественности; поэтому онѣ живутъ въ подчиненномъ и рабскомъ состояніи. Эллинская народность, занимающая въ географическомъ отношеніи какъ бы срединное мѣсто между жителями сѣвера Европы и Азіи, объединяетъ въ себѣ природныя свойства тѣхъ и другихъ; она обладаетъ и мужественнымъ характеромъ и развитымъ интеллектомъ; поэтому она сохраняетъ свою свободу, пользуется наилучшею государственной организаціей и была бы способна властвовать надъ всѣми, если бы только была объединена однимъ государственнымъ строемъ. Тоже самое различіе наблюдается и между отдѣльными эллинскими племенами: у однихъ природныя свойства развиты въ одномъ какомъ нибудь направленіи, у другихъ мы встрѣчаемся съ счастливой комбинаціей различныхъ качествъ (VII, 6, 1—2). Т къ какъ одни люди, въ силу вещей, могутъ быть участниками добродѣтели, другіе же способны къ этому въ малой степени или вовсе неспособны, то ясно, что это именно и повело къ образованію отдѣльныхъ различныхъ типовъ государства и нѣсколькихъ формъ государственнаго устройства (VII, 7, 3).

Первичными человѣческими общежитіями являются семья и селеніе; государство не покоится на родственныхъ отношеніяхъ, какъ эти два вида союзовъ, но тѣмъ не менѣе возникаетъ естественнымъ путемъ (I, 1, 8). Есть важное качественное различіе между властью господина въ семьѣ и политическаго дѣятеля въ государствѣ: власть

политическая есть власть надъ свободными по природѣ, а власть господина въ семьѣ—власть надъ рабами по природѣ (I, 2, 21).

Естественнымъ же порядкомъ возникла и экономическая организація общества: въ первоначальной семьѣ все было общимъ; когда же семейная группа распалась на много семей, то члены этихъ послѣднихъ стали нуждаться во многомъ изъ того, чего имъ недоставало и, сообразно съ ихъ потребностями, приходилось прибѣгать ко взаимному обмѣну (I, 3, 12). Аристотель показываетъ, какъ на почвѣ раздѣленія труда и обмѣна возникаетъ у человѣка новый инстинктъ—стяжанія богатствъ свыше предѣловъ естественныхъ потребностей; онъ подвергаетъ моральному и политическому осужденію этотъ инстинктъ, такъ какъ онъ не знаетъ предѣловъ. Все экономическое міровоззрѣніе Аристотеля проникнуто тѣмъ принципомъ, что хозяйственныя блага должны служить удовлетворенію потребностей человѣка и въ этотъ заключается разумный предѣлъ богатства. Стяжаніе же ради стяжанія имъ рѣшительно осуждается. Какъ выяснилъ проф. Желѣзновъ, «экономика» рѣзко противополагается у Аристотеля «хрематистикѣ». [1])

V. Такимъ образомъ, по ученію Аристотеля, государство является въ значительной степени продуктомъ природной закономѣрности, независящей отъ воли людей. Однако онъ далекъ отъ мысли отрицать значеніе человѣческой воли для соціальныхъ процессовъ. Человѣкъ отличается отъ животнаго именно тѣмъ, что онъ живетъ не однимъ только природнымъ инстинктомъ и привычками, но также и разумомъ. И люди во многомъ поступаютъ вопреки создавшимся у нихъ навыкамъ и требованіямъ природы именно благодаря разуму, если они убѣждены, что поступать такъ для нихъ будетъ лучше (VII, 12, 7). Отличіе человѣка отъ животныхъ сказывается уже въ томъ, что только человѣкъ одаренъ рѣчью. Выше приведена была цитата, въ которой Аристотель разъясняетъ важное значеніе этой способности, которая даетъ возможность человѣку воспринимать такія понятія, какъ добро и зло, справедливое и несправедливое. Разумъ имѣетъ организующее упорядочивающее вліяніе на міръ. «Чѣмъ картины, написанныя художникомъ, спрашиваетъ Аристотель, рознятся отъ картинъ природы?», и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: «Въ первомъ случаѣ объединено то, что во второмъ оказывается разъединеннымъ, разсѣяннымъ по разнымъ мѣстамъ» (III, 6, 5).

Поэтому и въ жизни государства имѣютъ значеніе не только цѣли

---

[1]) Желѣзновъ. Экономическое міровоззрѣніе древнихъ грековъ, стр. 174 («Исторія экономической мысли», изд. Московскаго Научнаго Института, вып. 1-й, 1916).

самой природы, но и сознательно поставленныя человѣческимъ интеллектомъ задачи и планы. Въ опредѣленіе государства въ самомъ началѣ своего трактата Аристотель вводитъ телеологическій элементъ; онъ говоритъ, что всякое общеніе организуется ради какого нибудь блага, ибо всякая дѣятельность имѣетъ въ виду предполагаемое благо, а общеніе есть дѣятельность (I, 1, 1). Подчеркивая то значеніе, которое вообще въ образованіи государства имѣетъ общежительный инстинктъ, присущій человѣку по природѣ, Аристотель тутъ же замѣчаетъ: побуждаетъ, впрочемъ, людей къ этому и сознаніе общей пользы, поскольку въ интересахъ каждаго индивида проявляется стремленіе устроить свою жизнь прекрасно; это-то стремленіе и является по преимуществу цѣлью какъ для объединенной дѣятельности людей, такъ и для каждаго человѣка въ отдѣльности (III, 4, 2). Поэтому въ устройствѣ государства большое значеніе имѣетъ и сознательная дѣятельность человѣка. До извѣстной степени и Аристотелю государство представляется механизмомъ, искусственно сооруженнымъ человѣческимъ разумомъ, причемъ мы не находимъ у него попытки объяснить, въ какомъ же именно отношеніи это новое воззрѣніе на природу государства стоитъ съ его представленіями о государствѣ, какъ продуктѣ природной законообразности. Первый, кто организовалъ государство, говоритъ философъ, оказалъ человѣчеству величайшее благо (I, 1, 13). Въ другомъ мѣстѣ мы встрѣчаемъ такія выраженія, которыя звучатъ вполнѣ въ духѣ теоріи общественнаго договора: при созиданіи большей части государственныхъ формъ, разсказываетъ Аристотель, царило общее согласіе насчетъ того, что онѣ опираются на право и предполагаютъ равноправіе, но при осуществленіи этихъ принциповъ на практикѣ происходила ошибка (V,1,2). И во многихъ мѣстахъ своего трактата, лишь только Аристотель начинаетъ разсуждать о человѣческомъ установленіи, онъ усматриваетъ въ его продуктахъ нѣчто неестественное, несправедливое и даже противоестественное. Такъ, рабству по природѣ, которое приложимо къ варварамъ, онъ противопоставляетъ рабство по установленію, предметомъ котораго является военноплѣнные греки (I, 2, 18); накопленію богатствъ въ предѣлахъ удовлетворенія природныхъ потребностей онъ противопоставляетъ «противоестественное» изобрѣтенное людьми накопленіе денегъ въ безграничномъ размѣрѣ (I, 3, 16) и т. п.

Воздѣйствіе человѣка на государство Аристотель не сводитъ только къ интеллектуальнымъ разсчетамъ. Интеллектъ въ его глазахъ имѣетъ значеніе только формальной силы, которая одинаково можетъ быть обращена въ разныя стороны и использована для разныхъ цѣлей. Человѣкъ можетъ пользоваться своимъ интеллек-

томъ для разныхъ цѣлей и человѣкъ безъ нравственныхъ устоевъ характеризуется, какъ существо самое несчастное и дикое, низменное въ своихъ половыхъ и вкусовыхъ инстинктахъ (I, 1, 13).

Разсуждая о государствѣ съ этой точки зрѣнія, Аристотель часто выражается такъ, какъ будто бы онъ забываетъ о своемъ же тезисѣ, что государство представляетъ собою естественное единство, и начинаетъ говорить о немъ такъ, какъ будто оно является простой с у м м о й о т д ѣ л ь н ы х ъ г р а ж д а н ъ. По самой своей природѣ, говоритъ онъ, государство представляется своего рода множествомъ; если же оно стремится къ единству, то изъ государства образуется семья, а изъ семьи—индивидъ; семья, какъ всякій согласится, заключаетъ въ себѣ больше единства, чѣмъ государство, а индивидъ болѣе единиченъ, чѣмъ семья (II, 1, 4). Государство опредѣляется иногда въ «Политикѣ», какъ совокупность гражданъ (III, 1, 2), и цѣлью его объявляется доставленіе возможности всякому человѣку поступать въ своей дѣятельности наилучшимъ образомъ и жить счастливо (VII ,2, 3).

Соотвѣтственно этому, когда Аристотель переходитъ къ разсмотрѣнію с р е д с т в ъ и п р і е м о в ъ в л і я н і я н а ж и з н ь г о с у д а р с т в а, то онъ постоянно отдаетъ предпочтеніе тѣмъ мѣрамъ, которыя оказываютъ воздѣйствіе на психику отдѣльныхъ гражданъ, передъ тѣми, которыя имѣютъ значеніе для массъ и отличаются болѣе внѣшнимъ характеромъ. Если единство въ государствѣ пойдетъ слишкомъ далеко, разсуждаетъ онъ, то и самое государство уничтожится; если даже этого и не случится, все-таки государство по пути къ своему уничтоженію станетъ худшимъ, все равно, какъ если бы кто нибудь симфонію замѣнилъ унисономъ и ритмъ—однимъ тактомъ, Стремиться къ объединенію и обобщенію массы нужно путемъ ея воспитанія (II, 2, 9). При этомъ слѣдуетъ принимать во вниманіе индивидуальныя различія людей; если воспитаніе будетъ для всѣхъ одно и тоже, то тутъ нѣтъ никакой пользы (II, 4, 6). Цѣлью того государственнаго устройства, которое разсчитываетъ на долговѣчное существованіе, должно служить то, чтобы всѣ элементы, входящіе въ составъ государства, находили желательнымъ самое это существованіе въ неизмѣнной формѣ (II, 6, 15). Государство должно, прежде всего, заботиться о добродѣтели своихъ гражданъ (III, 5, 11) и наилучшей формой правленія является та, когда во главѣ государства стоятъ люди, абсолютно наилучшіе въ нравственномъ отношеніи (IV, 5, 10). Представляя себѣ такъ задачу государства, Аристотель требуетъ, ч т о б ы е г о р а з м ѣ р ы н е б ы л и в е л и к и. Граждане непремѣнно должны знать другъ друга, такъ какъ имъ не удастся иначе ни правильное замѣщеніе магистратуръ, ни производ-

ство судебныхъ процессовъ (VII, 4, 7). Невозможны станутъ и народныя собранія при чрезмѣрномъ количествѣ участниковъ. Наипрекраснѣйшимъ является государство, въ которомъ гармонически и законченно объединяются величина и порядокъ. Государство слишкомъ большихъ размѣровъ такъ же невозможно, какъ судно въ двѣ стадіи длиной (VII, 4, 5). Разсуждая такимъ образомъ, Аристотель ясно находится подъ властью привычныхъ представленій о небольшомъ государствѣ-городѣ, типичномъ для древней Греціи. Онъ, конечно, не могъ предвидѣть современныхъ колоссальныхъ государствъ и морскихъ гигантовъ.

Несомнѣнно, что и формы государственнаго устройства имѣютъ свое значеніе. И Аристотель не только подробно останавливается на ихъ анализѣ, но даже считаетъ, что государство мѣняется и перестаетъ быть однимъ и тѣмъ же въ зависимости отъ перемѣны формы своего устройства (III, 1, 13—14). Но въ основѣ самой организаціи государства лежитъ одна и таже идея: воспитать отдѣльныхъ гражданъ къ добродѣтели, памятуя при этомъ, что для цѣлаго государства не требуется, чтобы всѣ люди обладали полной добродѣтелью; достаточно, чтобы они были годными гражданами, хотя бы и не всѣ обладали добродѣтелью хорошаго человѣка (III, 2, 3). Цѣлью государства является счастіе (III, 5, 10), благая жизнь (III, 5, 14), но наилучшая жизнь для каждаго индивида есть въ тоже время наилучшая жизнь и для всего государства (VII, 3, 6), такъ какъ мужество, справедливость и разсудительность имѣютъ въ государствѣ то же значеніе и тотъ же обликъ, какіе они имѣютъ въ каждомъ индивидѣ (VII, 1, 5). Сообразно съ этимъ и свое дѣленіе формъ государства на правильныя и извращенныя Аристотель ставитъ въ зависимость отъ того, насколько въ жизни государства и въ отношеніяхъ между его гражданами проявляются тѣ самыя добродѣтели, которыя онъ въ этикѣ выдвигаетъ на первый планъ для отдѣльныхъ людей, т. е. справедливость и дружба, особенно послѣдняя. Дружба во всѣхъ правильныхъ формахъ государственнаго устройства проявляется настолько же, насколько справедливость (Этика, кн. VIII, 13). Что же касается вырожденій, то въ нихъ дружба и справедливость одинаково играютъ малую роль и менѣе всего въ худшей формѣ правленія. Въ тираніи дружба не имѣетъ вовсе мѣста или весьма незначительное: тамъ не можетъ быть дружбы, гдѣ нѣтъ ничего общаго между правителемъ и управляемыми; нѣтъ и справедливости, но отношеніе таково, какъ отношеніе ремесленника къ инструменту, души къ тѣлу, господина къ рабу (тамъ же). При такой постановкѣ отношенія между гражданами приближаются къ договорнымъ. И Аристотель самъ дѣлаетъ выводъ, замѣчая: «дружба гражданъ между собою и

филетовъ и тѣхъ, которые служатъ на одномъ кораблѣ, основана на извѣстнаго рода договорѣ» (тамъ же 14).

Какъ въ этикѣ индивидуальной рѣшающую роль у Аристотеля играетъ принципъ «золотой середины», такъ для государства высшимъ благомъ является торжество «среднихъ людей» (Политика, IV, 9, 6—8; 10, 4). Правда, въ «Политикѣ» философъ неоднократно упоминаетъ объ общемъ благѣ или общественной пользѣ (III, 5, 1; 7, 13), но въ его конкретныхъ разсужденіяхъ все общее благо сводится къ чисто математической справедливости, абсолютной или арифметической, и относительной, т. е. геометрической, примѣнимой къ обществу именно, какъ къ суммѣ отдѣльныхъ людей (V, 1, 6—8). О какихъ нибудь свойствахъ общества, отличныхъ отъ свойствъ отдѣльныхъ людей, въ этомъ случаѣ Аристотель не думаетъ. Поэтому проблема согласованія общаго блага съ благомъ отдѣльной личности представляется ему далеко не столь сложной, какой она является на самомъ дѣлѣ; принципіальный антагонизмъ между личностью и обществомъ, въ основѣ котораго лежитъ именно природа общества, какъ естественнаго единства, обладающаго собственными нуждами и интересами, которыя иногда очень расходятся съ интересами отдѣльныхъ членовъ общества и цѣлыхъ его классовъ, Аристотелемъ не подмѣченъ.

Тѣмъ не менѣе Аристотель не переоцѣниваетъ въ общемъ размѣровъ возможнаго вліянія человѣческой власти на общественныя явленія. Человѣческій интеллектъ въ этой области и по его представленіямъ не всесиленъ. Вѣдь и политика, говоритъ онъ, не создаетъ людей, но беретъ ихъ таковыми, какъ ихъ создала природа (I, 3, 21). Законодатель и истинный политическій дѣятель не должны упускать изъ вида какъ абсолютно наилучшую форму, такъ и относительно наилучшую при данныхъ обстоятельствахъ, потому что не ко всякому государству подходитъ всякая форма (IV, 1, 2). Причиной государственныхъ переворотовъ является именно то обстоятельство, что при устройствѣ государства не умѣютъ въ достаточной степени считаться съ природой вещей и дѣлаютъ неравное по природѣ равнымъ, а равное—неравнымъ. Это порождаетъ недовольство и вызываетъ перевороты (V, 1). Мы относимъ къ области благихъ пожеланій, говоритъ Аристотель, наличность въ государственной системѣ всего того, въ доставленіи чего властна одна судьба; но сдѣлать государство добродѣтельнымъ—дѣло уже не судьбы, а знанія и доброй воли (VII, 12, 5). Такимъ образомъ, Аристотель, несмотря на всѣ его разсужденія о закономѣрности природы, все-таки, какъ и другіе греческіе мыслители, продолжаетъ говорить о «судьбѣ» и покрываетъ этимъ на-

именованіемъ всю ту часть природныхъ процессовъ, причина которыхъ для людей неясна и съ которыми они справиться не умѣютъ.

Аристотель много занимается изученіемъ вопроса о томъ, какое значеніе имѣютъ для государства природныя свойства его населенія (III, 11, 11), территоріи, его отношенія къ сосѣднимъ государствамъ и т. п.

При всей невыдержанности основныхъ точекъ зрѣнія изложенной теоріи, можно только пожалѣть, что идеи Аристотеля не нашли себѣ должнаго распространенія въ древнемъ мірѣ и не скоро оказали достаточное вліяніе на соціологическія ученія новаго времени. У Аристотеля мы имѣемъ несомнѣнные подходы къ ученію объ обществѣ, какъ объ особой реальности, но послѣдующіе мыслители гораздо больше пользовались чисто политическими элементами разсужденій Аристотеля о государствѣ, нежели тѣми мыслями о закономѣрности соціальныхъ процессовъ, которыя во многомъ правильно формулированы въ его «Политикѣ».

§ 8. Позднѣйшая греческая философія.

I. Большой интересъ для исторіи соціологической науки представляли бы, вѣроятно, сочиненія одного изъ учениковъ Аристотеля— сицилійца Дикеарха изъ Мессаны[1]). Къ сожалѣнію отъ этихъ сочиненій, весьма многочисленныхъ, дошли до насъ только немногіе отрывки и извлеченія. Главный интересъ представляетъ, повидимому, сочиненіе Дикеарха «Жизнь Эллады», поставившее себѣ задачей въ трехъ книгахъ изложить культурную исторію Греціи, причемъ авторъ ставитъ эту культуру въ прямую связь и преемственность съ восточной. Всему этому предпосылается очеркъ примитивнаго состоянія людей, въ которомъ излагаются приблизительно тѣ самыя мысли о естественномъ состояніи людей, которые впослѣдствіе развилъ и популяризировалъ Руссо въ своемъ трактатѣ о неравенствѣ. Дикеархъ является, по свидѣтельству самого Руссо (въ прим. 5-мъ къ названному трактату), непосредственнымъ предшественникомъ французскаго писателя. Именно, Дикеархъ утверждаетъ, что переходу людей въ пастушеское, а затѣмъ земледѣльческое состояніе предшествовалъ золотой вѣкъ, вѣкъ Кроноса, когда люди были гораздо болѣе счастливыми, нежели впослѣдствіи. Происходило это оттого, что они тогда вели простой образъ жизни, довольствовались самымъ необходимымъ и не гонялись за тѣми благами, которыя требуютъ напряженія силъ физическихъ и духовныхъ. Они не были под-

[1]) Точныхъ хронологическихъ данныхъ о немъ не имѣется.

вержены болѣзнямъ, потому что не утомляли себя и довольствовались простой и здоровой пищей. Среди нихъ не было ссоръ и враждебныхъ столкновеній, такъ какъ не было такихъ предметовъ, изъ за обладанія которыми могли бы возникнуть раздоры; только когда люди стали стремиться къ излишнимъ благамъ, что вызвало переходъ къ скотоводству и земледѣлію, собственность пріобрѣла большое значеніе и начались раздоры и вражда между тѣми людьми, которые стремились пріобрѣсти собственность на желаемыя блага, и тѣми, которые старались сохранить за собой уже пріобрѣтенную собственность. Лишь только возникла человѣческая жадность и стяжательность, начались правонарушенія, насилія, вражда и раздоры.

Дикеархъ составилъ также сборникъ характеристикъ различныхъ государственныхъ устройствъ въ духѣ «политей» Аристотеля. Въ своихъ политическихъ сочиненіяхъ онъ, повидимому, проводилъ ту мысль, что наилучшимъ государственнымъ устройствомъ является сочетаніе монархіи, аристократіи и демократіи.

II. Немаловажное мѣсто въ исторіи соціологической науки долженъ занять греческій историкъ II вѣка П о л и б і й (204—122). Въ VI книгѣ своей «Всеобщей исторіи», гдѣ онъ поставилъ себѣ задачей выяснить причины, почему римляне въ короткое время овладѣли всѣмъ міромъ, Полибій даетъ очеркъ римскаго государственнаго строя и предпосылаетъ ему разсужденіе о с м ѣ н ѣ ф о р м ъ г о с у д а р с т в а вообще. Въ основу этого разсужденія, въ которомъ онъ ссылается на Платона и другихъ философовъ, Полибій кладетъ ту мысль, что существуетъ извѣстный «п о р я д о к ъ п р и р о д ы», по которому формы государства мѣняются, причемъ циклъ развитія, закончившись, можетъ опять возобновиться въ томъ же порядкѣ. Полибій настолько убѣжденъ въ непреклонности этого закона, что считаетъ возможнымъ даже предсказывать будущее: тотъ, кто внимательно изучилъ состояніе извѣстнаго даннаго государства, можетъ ошибиться въ разсчетѣ времени для ожидаемыхъ перемѣнъ, но не въ характерѣ этихъ перемѣнъ.

Самый же порядокъ природы состоитъ въ томъ, что чередуются шесть формъ государственнаго устройства: монархія, которая переходитъ въ тираннію, смѣняющуюся аристократіей, которая вырождается въ олигархію и тогда переходитъ въ демократію, въ свою очередь вырождающуюся въ хейрократію, что опять приводитъ къ монархіи. Такая смѣна формъ вызывается тѣмъ, что каждой формѣ присущъ свой органическій недостатокъ, который, развиваясь со временемъ, начинаетъ точить ее, какъ ржавчина точитъ желѣзо.

Полибій начинаетъ съ вопроса, к а к ъ в о з н и к а е т ъ ч е л о в ѣ ч е с к о е о б щ е с т в о, и даетъ на него слѣдующій любо-

пытный отвѣтъ, опять таки свидѣтельствующій о его общей вѣрѣ въ законъ вѣчнаго круговращенія. Всякій разъ, говоритъ Полибій, когда случалась, что родъ человѣческій погибалъ или вслѣдствіе потопа, или вслѣдствіе эпидеміи, или вслѣдствіе неурожая, а это происходило и раньше, какъ намъ передаютъ, и будетъ повторяться, какъ утверждаетъ разумъ,—вмѣстѣ съ людьми погибали всѣ учрежденія и искусства; но съ теченіемъ времени изъ переживших, какъ изъ сѣмянъ, вновь возникало множество людей. Вслѣдствіе природной слабости, люди собирались въ общества и, подобно разнымъ животнымъ, каковы быки, кабаны, пѣтухи и куры, становились подъ предводительство самыхъ сильныхъ изъ своей среды. Такъ возникала монархія, поддерживаемая силой. Съ теченіемъ времени среди людей возникли представленія о правѣ и справедливости. Если кто нибудь непочтительно относился къ своимъ родителямъ или вообще отплачивалъ неблагодарностью за услуги, то это возбуждало негодованіе окружающихъ, которые могли опасаться того же относительно самихъ себя. Съ другой же стороны проявленіе храбрости въ отраженіи грозящихъ всѣмъ опасностей вызывало общее одобреніе. Такъ сложились представленія о честномъ и постыдномъ и о долгѣ. Послѣ этого и монархами стали дѣлать не физически сильнѣйшихъ, но лучшихъ людей и, вѣря, что ихъ свойства передадутся ихъ потомкамъ, обращали даже иногда ихъ власть въ наслѣдственную. Первоначально монархи очень заботятся о благосостояніи своего народа. Но, когда имъ удается обезпечить себѣ и своимъ подданнымъ мирную жизнь, то они, и въ особенности ихъ потомки, поддаются вліянію страстей и начинаютъ злоупотреблять своей властью въ своихъ личныхъ интересахъ. Монархія превращается въ тираннію. Дѣло кончается тѣмъ, что лучшіе люди изъ народа изгоняютъ тиранновъ и народъ передаетъ власть въ ихъ руки. Устанавливается аристократія, которую постигаетъ та же участь. Потомки освободителей народа, которые сами уже не переживали временъ тяжелыхъ для благополучія и свободы народа, перестаютъ заботиться объ общемъ благѣ и обращаются въ олигарховъ, стремящихся къ личному благополучію. Народъ свергаетъ ихъ и устанавливаетъ демократію, сосредоточивая власть въ своихъ рукахъ. Но и демократія вырождается въ рукахъ внуковъ тѣхъ лицъ, которыя добились освобожденія отъ олигархіи. Начинается упадокъ нравовъ, которымъ пользуются богатые для подкуповъ и для захвата въ свои руки должностей. Наступаетъ хейрократія, т. е. господство худшихъ, которое приводитъ къ захвату власти однимъ лицомъ, т. е. къ новому возникновенію монархіи. Циклъ законченъ и можетъ начаться снова.

Хотя Полибій представляетъ весь этотъ процессъ въ качествѣ

«порядка природы», но онъ допускаетъ, что человѣческій разумъ можетъ вмѣшаться въ это дѣло и, если не застраховать государство отъ вырожденія и гибели, то, по крайней мѣрѣ, задержать этотъ процессъ. Для этого слѣдуетъ создать такой государственный строй, въ которомъ совмѣщались бы преимущества монархіи, аристократіи и демократіи и парализовались бы присущія каждой изъ этихъ формъ въ отдѣльности пороки. Такъ поступилъ въ Спартѣ Ликургъ, которому удалось создать сравнительно прочный государственный строй. Подобный же смѣшанный строй не въ результатѣ раціоналистически выработаннаго плана, но въ силу исторически сложившихся событій, установился и у Римлянъ. Здѣсь консулы являются носителями монархической власти, сенатъ—аристократической и народныя собранія—демократической. Всѣ эти органы другъ друга сдерживаютъ и сохраняютъ въ государствѣ свободу и порядокъ.

Конечно, схема эволюціи государства, набросанная Полибіемъ, основана на наблюденіяхъ, главнымъ образомъ, за процессами, происходившими въ небольшихъ греческихъ государствахъ, и даже для греческой исторіи является слишкомъ прямолинейной и узкой. Тѣмъ не менѣе мысли Полибія оказали большое вліяніе на разсужденія политическихъ писателей послѣдующаго времени; его схемы часто у нихъ воспроизводились. И слѣдуетъ признать, что для своего времени Полибій высказалъ цѣлый рядъ весьма важныхъ положеній. Его представленія о закономѣрности соціальныхъ процессовъ во всякомъ случаѣ основываются на наблюденіи надъ самой жизнью и онъ во многомъ правильнѣе ее изображаетъ, нежели писатели позднѣйшихъ временъ, часто сочинявшіе свои теоріи въ тиши ученыхъ кабинетовъ, внѣ контакта съ общественной жизнью. Очень любопытно у Полибія сближеніе человѣческихъ обществъ въ начальныхъ стадіяхъ развитія съ обществами животныхъ, равно какъ и его разсужденія о возникновеніи права и нравственности, напоминающія построенія англійскихъ эмпиристовъ XVIII вѣка и даже нѣкоторыя современныя эволюціонныя теоріи. Замѣчательна его мысль о томъ, что времена спокойствія и обезпеченности развращаютъ народы и являются въ ихъ политической жизни поворотными эпохами ко временамъ политическаго упадка.

III. Большинство философскихъ школъ позднѣйшей Греціи не представляетъ особаго интереса для нашей темы. Преобладаютъ индивидуалистическія тенденціи, которыя не благопріятствуютъ серьезной разработкѣ вопросовъ объ обществѣ или государствѣ.

Киники провозглашаютъ мудреца гражданиномъ всего міра

и съ пренебреженіемъ третирують главнѣйшія соціальныя образованія, какъ государство, бракъ, семья, общественные нравы и законы. Киренаики также истинной нормой для мудреца считаютъ его собственныя убѣжденія, опредѣляющія его представленія о личныхъ удовольствіяхъ, къ соціальнымъ же нормамъ совѣтуютъ только осторожно приспособляться, дабы отъ столкновенія съ ними не получить лишнихъ страданій. Эпикурейцы, возрождая атомистическое міропониманіе Демокрита, учатъ, что каждый человѣкъ представляетъ собой самодовлѣющее цѣлое и ищетъ только собственнаго счастія. Эта школа не считаетъ человѣка предназначеннымъ для жизни въ обществѣ и, если и признаетъ общественныя связи, то только личнаго характера, покоющіяся на свободномъ выборѣ человѣка, какова дружба. Они не совѣтуютъ мудрецу принимать участіе въ политическихъ дѣлахъ, а законы государства считаютъ произвольнымъ установленіемъ людей, которое можетъ быть оправдано лишь утилитарными соображеніями. Эпикуръ говоритъ, что законы существуютъ не затѣмъ, что бы мудрые не дѣлали несправедливости, но только для того, чтобы ограждать ихъ отъ несправедливостей. Во имя этихъ соображеній мудрецъ и можетъ присоединиться къ тому общественному договору, который Эпикурейцы склонны полагать въ основу государства.

Скептики также рекомендуютъ заботиться лишь о собственномъ благополучіи и оставлять себѣ спокойствіе духа, приспособляясь къ ходячимъ нормамъ поведенія, которыя представляютъ собой человѣческое установленіе, отличаются крайнимъ разнообразіемъ по странамъ и эпохамъ и не имѣютъ какой либо твердой принципіальной основы.

Только стоики подчеркиваютъ соціальность людей по природѣ и ихъ обязанность подчиняться общему благу. Они проповѣдуютъ естественное право, установленное самими богами и признающее равенство всѣхъ людей по природѣ. На практикѣ однако они выдѣляютъ изъ числа всѣхъ остальныхъ людей мудрецовъ, которые одни только и могутъ достигнуть счастія, и такимъ образомъ впадаютъ въ противорѣчіе со своимъ ученіемъ о всеобщемъ равенствѣ и объ разумномъ устройствѣ всего міра. Въ политической области они стоятъ на космополитической точкѣ зрѣнія. Они считаютъ мудреца гражданиномъ всего міра. Идеальное человѣческое общество, по ученію Зенона, должно обнимать собою всѣхъ людей. Управляться оно будетъ естественнымъ правомъ, т. е. моральнымъ закономъ, не нуждаясь ни въ судахъ, ни въ воспитательныхъ учрежденіяхъ, ни въ органахъ власти. При такой отвлеченной концепціи, реальное общество и государство, какъ эмпирическія величины, какъ историческія данныя,

мало интересуютъ стоическихъ философовъ и ихъ сочиненія по вопросамъ политики, въ общемъ, большой роли въ исторіи соціологической науки играть не могутъ. Міръ есть вообще, по ученію стоиковъ, разумно устроенная машина; но человѣчество само по себѣ не является у нихъ живымъ историческимъ существомъ, которое преслѣдовало бы какія нибудь особыя цѣли и судьбы котораго могли бы разсматриваться, какъ единый процессъ. Вполнѣ чужда стоикамъ идея національнаго государства.

§ 9. Римскіе писатели.

I. Къ первому вѣку до Р. Х. относится извѣстная поэма Лукреція Кара «De natura rerum», гдѣ излагается Эпикурейское ученіе о мірѣ, какъ о механическомъ продуктѣ сочетанія атомовъ. Въ пятой книгѣ этой поэмы мы находимъ соображенія о первичныхъ судьбахъ человѣческаго рода, о появленіи общества, государства и права. Лукрецій склоненъ представлять общество, государство и право, какъ созданія человѣческаго разума; онъ формулируетъ теорію общественнаго договора. Вотъ нѣкоторые отрывки изъ его поэмы.[1]).

Такъ въ продолженіе множества солнечныхъ круговращеній
Люди вели свою жизнь въ состояніи бродящемъ, какъ звѣри.
Не было сильнаго пахаря для управленія плугомъ,
Такъ что никто не умѣлъ ни воздѣлывать поля желѣзомъ,
Ни произвесть на землѣ насажденье кустарниковъ новыхъ,
Ни у высокихъ деревьевъ обрѣзывать старые сучья.
То, что давали тутъ солнце и дождь, то, что собственной силой
Почва рождала, казалося сердцу достаточнымъ даромъ...
Люди совсѣмъ не пеклись объ общественномъ благѣ, а также
Не было нравственныхъ правилъ у нихъ и защиты законовъ.
Каждый бралъ то, что ему какъ добычу судьба посылала,
Собственной силой привыкнувъ хранитъ свою жизнь и здоровье.
Въ заросляхъ лѣса влюбленныхъ тѣла сочетались Венерой,
И сочетались притомъ или вслѣдствіе страсти взаимной,
Или насилью и сладострастью мужчинъ уступая,
Или за плату: за жолуди, вишни морскія и груши...
Люди тогда въ одиночку скорѣй подвергались захвату,
Пищу живую порой звѣринымъ зубамъ доставляя...
Люди затѣмъ изготовили шкуры, жилище, добыли
Силу огня, и слились тогда мужъ и жена воедино.
Стали извѣстны имъ въ бракѣ утѣхи любви непорочной,
И они видѣть могли, какъ отъ нихъ возникаетъ потомство.
Только тогда человѣчество стало немного смягчаться.
Тѣло стараньемъ огня воспріимчивѣй къ холоду стало,
И недостаточной стала казаться небесная кровля.

---

[1]) Пользуюсь переводомъ И. Рачинскаго.

Въ людяхъ Венера ослабила мощь. Отъ родительской ласки
Дѣти легко потеряли суровыя наклонности духа.
Начали также и дружбу завязывать тѣ, у которыхъ
Были сосѣди: не стали чинить имъ вреда и насилій.
Голосованіемъ женъ и дѣтей оградили защитой,
И выражали движеніями всякими и лепетаньемъ,
Что состраданье должно быть оказано всѣмъ слабосильнымъ.
Правда, еще не межъ всѣми согласіе установилось,
Все жъ наибольшая, лучшая часть договоры хранила.
Иначе родъ человѣческій былъ бы тогда уничтоженъ
И не довелъ бы до нынѣшнихъ дней размноженья потомства.
По побужденью природы языкъ сталъ различные звуки
Произносить, при нуждѣ выражая названья предметовъ...
Стали затѣмъ города воздвигать; цари стали строить
Крѣпости, чтобъ находить въ нихъ убѣжище и оборону.
Скотъ и поля были раздѣлены, досталось на долю
Каждаго то, что по силѣ, лицу и уму подобало,
Такъ какъ цѣнились тогда красота и важна была сила.
Послѣ того установлена собственность, найдено злато.
А вмѣстѣ съ тѣмъ и значенье красивыхъ и сильныхъ упало.
Сильные и надѣленные отроду тѣломъ прекраснымъ
Большею частью идутъ, куда хочешь, во слѣдъ за богатымъ...
По убіеньи могучихъ царей ниспровергнуты были
Грозные скиптры и древнее великолѣпье престоловъ;
И украшеніе славное высшей главы государства
Съ жадностью топчется то, чего люди чрезмѣрно страшились.
Послѣ того перешло управленье къ подонкамъ народа;
Каждый при этомъ старался добыть себѣ власть и главенство
Ради того часть людей предложила создать магистраты
И учредила права, чтобы всѣ подчинялись закону.
Смертные очень устали отъ тѣхъ постоянныхъ насилій
И утомились въ борьбѣ. Тѣмъ скорѣе они согласились
Доброю волей законамъ, стѣсненію правъ подчиниться.
Каждый во гнѣвѣ гораздо суровѣе мстилъ за обиду,
Чѣмъ это нынѣ положено по справедливымъ законамъ;
Вотъ почему опротивѣло жить среди вѣчныхъ насилій.
Страхъ наказаній съ тѣхъ поръ омрачилъ удовольствія жизни.
Нынѣ насилье и несправедливость опутаны сѣтью
И большей частью на томъ отзываются, кто совершилъ ихъ.
Тихую, сладкую жизнь не легко проводить тому нынѣ,
Чьи нарушаютъ дѣла договоръ общепринятый мира.
Даже когда бы боговъ и людей обмануть удалося,
Все же онъ долженъ всегда опасаться, чтобъ зло не открылось.
Многіе часто во снѣ говорятъ про свои злодѣянья.
Или же бредомъ невольно себя выдаютъ при болѣзни,
И открываютъ грѣхи свои тайные свѣту...
Судостроенье, полей обработка, постройки, законы,
Платье, оружье, дороги и прочее въ этомъ же родѣ,
Равно какъ прелести и наслажденья всякія жизни:
Пѣсни, картины, стихи, изваянія статуй чудесныхъ,

Все это вызвано мыслью пытливою или нуждою
Смертныхъ и мало по малу идетъ по пути къ совершенству.
Такъ постепенно современемъ распространяются въ мірѣ
Всякія вещи, а разумъ людей ихъ на свѣтъ выдвигаетъ.
А такъ какъ вещи одна за другой получзютъ значенье,
То человѣкъ высочайшихъ вершинъ достигаетъ въ искусствахъ.

II. Римскіе юристы, какъ извѣстно, мало занимались чисто теоретическими вопросами и въ своихъ общихъ разсужденіяхъ о природѣ государства, общества и права ограничивались тѣмъ, что повторяли положенія, вычитанныя ими у греческихъ философовъ, и притомъ повторяли вовсе не съ тѣмъ, чтобы серьезно считаться съ ними на практикѣ, но скорѣе какъ бы для ученаго украшенія ими своихъ сочиненій. Не далеко ушли отъ нихъ и политическіе писатели. Это подтверждается, прежде всего, отношеніемъ римской литературы къ доктринѣ естественнаго права. Эта доктрина рано была усвоена римскими писателями изъ стоической философіи, но дальнѣйшаго развитія не получила.

Цицеронъ (106—43 до Р. Х.) уже много занимается вопросомъ о естественномъ правѣ. «Я вижу, говоритъ онъ (de leg. 2, 4, 8). что мудрѣйшіе люди держались того мнѣнія, что законъ не выдуманъ человѣческими умами и не является установленіемъ народовъ, но есть нѣчто вѣчное, которое управляло бы міромъ при посредствѣ мудрости повелѣванія и запрещенія». И нѣсколько дальше: «существуетъ разумъ, коренящійся въ природѣ вещей и побуждающій правильно поступать, а отъ преступленій отталкивающій, который не тогда сталъ закономъ, когда онъ былъ записанъ, но тогда, когда появился; появился же онъ вмѣстѣ съ божественнымъ разумомъ. Поэтому истинный законъ и основной принципъ пригодный для повелѣванія и запрещенія, исходитъ отъ верховнаго Юпитера». Въ другомъ сочиненіи (de republ. 3, 22, 23) Цицеронъ пишетъ: «истиннымъ закономъ является прямой разумъ, разлитой во всѣхъ, постоянный, вѣчный; этому закону нельзя противиться, нельзя изъ него отмѣнять что либо или уничтожать его въ цѣломъ, и не можетъ отъ этого закона освободить насъ ни сенатъ, ни народъ, нельзя и искать для него другого истолкователя, и не будетъ одного закона въ Римѣ, другого въ Афинахъ, одного теперь, а другого позже, но надъ всѣми народами и во всѣ времена будетъ господствовать одинъ законъ вѣчный и неизмѣнный и одинъ будетъ общій управитель и повелитель для всѣхъ—Богъ».

Ясно, что подъ естественнымъ закономъ Цицеронъ понимаетъ не природную закономѣрность, но нѣчто нормативное, идеальный строй человѣческихъ отношеній, который долженъ быть уважаемъ людьми, но на практикѣ ими нарушается. Идеалъ этотъ не предста-

вляется ему только заданнымъ людямъ и подлежащимъ выработкѣ ихъ творчествомъ, но уже даннымъ и только нуждающимся въ выясненіи и раскрытіи своего содержанія; онъ представляетъ собой волю Бога, устроителя міра. Разумъ нашъ можетъ легко уяснить себѣ его содержаніе.

При такомъ раціоналистическомъ воззрѣніи на содержаніе естественнаго закона неудивительно, что Цицеронъ довольно раціоналистически смотритъ и на процессъ возникновенія государства и положительнаго права. И то, и другое представляются ему продуктами человѣческой изобрѣтательности. Въ рѣчи pro P. Sestio, 42, 92 по этому поводу говорится слѣдующее. «Кто изъ насъ, судьи, не знаетъ, что природа вещей устроена такъ, что нѣкоторое время люди, пока не было записано (nondum descripto) ни естественное, ни цивильное право, бродили въ одиночку разсѣянные по полямъ и имѣли лишь то, что они могли захватить и удержать руками и насиліемъ, убійствомъ и раненіемъ? Когда же появились люди, выдающіеся доблестью и разумомъ, они, пользуясь человѣческимъ послушаніемъ и разумомъ, собрали разсѣянныхъ въ одно мѣсто и воспитали ихъ изъ этой дикости къ справедливости и кротости. Тогда то, по открытіи (invento) и божескаго и человѣческаго права, они окружили стѣнами дѣла общаго блага, которыя мы называемъ публичными, сборища людей, которыя впослѣдствіи были названы гражданскими общинами, соединенныя жилища, которыя мы именуемъ городами. Между этой жизнью украшенной гуманностью, и той свирѣпой различіе состоитъ въ правѣ и силѣ. Изъ этихъ началъ однимъ мы не желаемъ пользоваться, слѣдуетъ пользоваться другимъ. Мы желаемъ уничтожить насиліе; необходимо, чтобы торжествовало право, т. е. суды, на которыхъ стоитъ все право».

Подобныя разсужденія о естественномъ правѣ повторяютъ и нѣкоторые классическіе юристы. Гай говоритъ «civilis ratio naturalia jura corrumpere non potest» (D. 4, 5, 8). Это естественное право и юристами выводится изъ естественнаго разума и считается вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Юристъ Ульпіанъ одинъ разъ (D. 1, 1, 3), очевидно путая вмѣстѣ природную закономѣрность съ представленіями о разумномъ идеальномъ нормативномъ правопорядкѣ, говоритъ даже о такомъ естественномъ правѣ, которое является общимъ для людей и для всѣхъ животныхъ на землѣ, въ морѣ и въ воздухѣ, и выводитъ изъ него бракъ и воспитаніе дѣтей. Но по большей части область естественнаго права ограничивается человѣческими отношеніями и оно опредѣляется, какъ право, общее для всѣхъ людей. Эта доктрина не мѣшаетъ однако тѣмъ же юристамъ немедленно

переходить къ разсмотрѣнію права общенароднаго (jus gentium), которое оказывается во многомъ отступающимъ отъ предписаній естественнаго права (jus naturale). Такъ, общенародное право признаетъ рабство, тогда какъ по естественному праву всѣ люди рождаются свободными (D. I, 2, 2). Еще больше отличается отъ естественнаго права право цивильное, которое устанавливается законами и обычаями отдѣльныхъ народовъ. Практически разрабатывая дѣйствующее право, юристы обращаются къ естественному праву, естественной справедливости, природѣ вещей только для толкованія въ сомнительныхъ случаяхъ постановленій положительнаго права или смысла юридическихъ сдѣлокъ, но никакъ не для серьезной критики и преобразованія самого дѣйствующаго права. Дѣйствующее же право юристы разсматриваютъ, какъ искусственное сооруженіе человѣческаго разума и воли. Помпоній, приступая къ изложенію исторіи римскаго права (D. 1, 2), замѣчаетъ, что въ началѣ у римскаго народа не было никакого права и онъ управлялся по произволу царей; затѣмъ онъ переходитъ къ законодательству Ромула и другихъ царей и начинаетъ разсказывать, какъ они устроили римское государство. Не только законъ, но и обычай представляются юристамъ искусственнымъ установленіемъ человѣческаго разума. Такъ у юриста Юліана мы читаемъ (D. 1, 3, 32, 1): «Старое обыкновеніе не безъ основанія почитается, какъ законъ, и составляетъ обычное право; вѣдь самые законы лишь потому для насъ обязательны, что они приняты по рѣшенію народа; слѣдовательно, и то, что народомъ одобрено безъ всякой записи, должно быть для всѣхъ обязательно; какая, въ самомъ дѣлѣ, разница, изъявилъ ли народъ свою волю подачею голосовъ или же дѣяніями и фактами? Поэтому совершенно правильно и то положеніе, что законы могутъ быть отмѣняемы не только подачею голосовъ въ законодательныхъ собраніяхъ, но и по молчаливому согласію всѣхъ, per desuetudinem».

Всѣ подобныя разсужденія ясно указываютъ на лежащее въ ихъ основѣ представленіе о договорномъ происхожденіи общественныхъ порядковъ.

III. Тѣмъ не менѣе иногда мы встрѣчаемъ у юристовъ разсужденія, въ которыхъ можно видѣть зачатки иной концепціи общества. Общество представляется особаго рода цѣлымъ, реальностью, похожей на живой организмъ. Наибольшій интересъ въ этомъ отношеніи представляетъ слѣдующее мѣсто изъ сочиненій юриста еще республиканской эпохи—Алфена (D. 5, 1, 75). «Предложенъ вопросъ, пишетъ Алфенъ, слѣдующаго содержанія: изъ судебной коллегіи, которая была назначена для разбора одного дѣла, нѣкоторые судьи по уважительнымъ причинамъ были освобо-

ждены и на ихъ мѣсто назначены другіе; спрашивалось: перемѣна отдѣльныхъ судей не мѣшаетъ ли признать процессъ и судъ тѣмъ же самымъ? Я отвѣтилъ: не только если замѣненъ одинъ или другой изъ судей, но если даже вся коллегія измѣнена въ составѣ, тѣмъ не менѣе и процессъ, и судъ остается тѣмъ же самымъ, какимъ былъ раньше. И не только въ этомъ случаѣ мы имѣемъ, что по измѣненіи частей остается таже самая вещь, но и во многихъ другихъ случаяхъ. Вѣдь и легіонъ остается тѣмъ же самымъ, если многіе въ его составѣ умерли, а на мѣсто нихъ вступили другіе; и народъ считается за тотъ, который существовалъ сто лѣтъ тому назадъ, хотя изъ тогдашнихъ гражданъ никто уже не находится въ живыхъ; и корабль, если онъ даже такъ часто ремонтировался, что въ немъ не оказалось ни одной доски, которая не была бы замѣнена новой, тѣмъ не менѣе считается за тотъ же корабль. Если-бы кто-нибудь сталъ защищать мнѣніе, будто съ измѣненіемъ частей возникаетъ другая вещь, то это привело бы къ тому, что мы сами на этомъ основаніи были бы уже не тѣ, какими были годъ тому назадъ: вѣдь философы утверждаютъ, что тѣ мельчайшія частицы, изъ которыхъ мы состоимъ, ежедневно выходятъ изъ нашего тѣла, а другія извнѣ становятся на ихъ мѣсто. По изложеннымъ соображеніямъ вещь считается той же самой, если она сохраняетъ принадлежность къ тому же виду».

Въ этомъ разсужденіи мы находимъ отчетливо проведенныя аналогіи между общественными организаціями, каковы коллегія судей, легіонъ, народъ, и живыми организмами и даже вообще сложными вещами. Алфенъ держится того мнѣнія, что общественная организація должна считаться за особое цѣлое, которое остается тѣмъ же самымъ при смѣнѣ его частей, лишь бы сохранилась присущая ему общая форма, и смѣну поколѣній въ человѣческомъ обществѣ приравниваетъ къ обмѣну веществъ въ живомъ организмѣ. Если-бы мысль юристовъ работала болѣе усердно надъ теоретическими вопросами, то отъ подобныхъ разсужденій они могли бы легко придти къ ученію объ органической теоріи общества, какъ особаго вида живыхъ природныхъ единствъ. Но этотъ шагъ сдѣланъ не былъ и, разсуждая о юридическихъ лицахъ, юристы даже держались, въ общемъ, извѣстной теоріи фикціи, т. е. не признавали юридическое лицо за особаго рода реальность, которая выступаетъ въ качествѣ носителя правъ и обязанностей, такъ какъ одарена реально существующей волей соціальнаго характера, но учили, что права и обязанности юридическаго лица на самомъ дѣлѣ никому не принадлежатъ, субъекта не имѣютъ и только для удобства оборота дѣлается фикція, будто въ этомъ случаѣ субъектъ права существуетъ. Соотвѣтственно съ этимъ за юридическими лицами,

вопреки всякой очевидности, не признавалась дѣеспособность и, напримѣръ, муниципіи приравнивались къ сумасшедшимъ или малолѣтнимъ, которые сами дѣйствовать въ юридическомъ оборотѣ не могутъ, но замѣщаются опекунами, дѣйствующими вмѣсто нихъ.

Юристъ Павелъ (D. 41, 2, 1, 22) пишетъ, что муниципіи ничѣмъ не могутъ владѣть, ибо «всѣ не могутъ согласиться». Ульпіанъ же къ этому прибавляетъ, что, если юридическимъ лицамъ предоставлено право владѣнія и возможность выполнять давностное пріобрѣтеніе, то это основано просто на положительномъ правѣ, безъ теоретическаго оправданія (hoc jure utimur; 41, 2, 2). И подобныхъ разсужденій у римскихъ юристовъ встрѣчается не мало.

Эта злосчастная теорія фикціи до сихъ поръ не выброшена окончательно изъ юриспруденціи, хотя идетъ въ разрѣзъ со всѣми выводами соціологической науки о природѣ общественныхъ явленій и не соотвѣтствуетъ требованіямъ практической жизни, которая настоятельно требуетъ расширенія отвѣтственности юридическихъ лицъ за всѣ послѣдствія ихъ поступковъ какъ правомѣрныхъ, такъ и неправомѣрныхъ.

ГЛАВА II.

Средніе вѣка.

§ 10. Ученіе бл. Августина.

I. Средніе вѣка представляютъ собой эпоху очень интересную для соціолога, такъ какъ въ это время выработались такія своеобразныя соціальныя организаціи, какъ католическая церковь, феодальный строй, сословная монархія, и начали формироваться всѣ современныя европейскія націи. Но въ исторіи соціологическихъ ученій, какъ и вообще въ исторіи науки, этотъ періодъ занимаетъ скромное мѣсто. Извѣстно, что средневѣковая наука отличалась такими особенностями, которыя не могли благопріятствовать сколько нибудь правильному изслѣдованію окружающей насъ дѣйствительности. Наука эта признала себя прислужницей теологіи и взяла на себя задачу не отыскивать истину путемъ свободнаго допроса данныхъ опыта, но только истолковывать ту истину, которая представлялась уже открытой человѣку въ священномъ писаніи, и раціоналистически ее обосновывать. Никакихъ методовъ эмпирическаго изслѣдованія выработано при такихъ условія быть не могло. Сверхъ того, наука этой эпохи находилась подъ рѣшительнымъ вліяніемъ церковнаго аскетизма и вообще не считала важнымъ и особенно нужнымъ много заниматься міромъ эмпирической дѣйствительности. Земная жизнь человѣка считалась только за кратковременное испытаніе, которое слѣдовало выдержать передъ переходомъ въ вѣчную жизнь. Успѣхъ испытанія зависѣлъ отъ того, насколько человѣкъ въ своемъ поведеніи пользовался авторитетнымъ руководительствомъ католической церкви, хранительницы благодати. Все свѣтское въ глазахъ схоластической науки уже поэтому не заслуживало особаго вниманія.

Этими тенденціями опредѣлилось и отношеніе средневѣковаго научнаго міровоззрѣнія къ проблемѣ государства и общества. Въ общихъ чертахъ представленія средневѣковыхъ ученыхъ объ этихъ вещахъ сводились къ слѣдующему.

Въ первобытномъ состоянiи, до грѣхопаденiя и изгнанiя изъ рая, человѣкъ не имѣлъ никакихъ стремленiй къ господству и власти, не испытывалъ никакихъ чувственныхъ вождѣленiй. Половое соединенiе людей не сопровождалось чувственнымъ наслажденiемъ, въ своей остальной дѣятельности человѣкъ не руководился желанiемъ обладать матерiальнымъ благосостоянiемъ. У людей не было ни государства, ни брака, ни общественныхъ различiй, ни труда, ни собственности. Люди находились подъ непосредственнымъ руководствомъ Бога. Но это естественное право, установленное Богомъ, оказалось невозможнымъ послѣ грѣхопаденiя людей. Вмѣстѣ съ грѣхомъ въ мiръ вошло насилiе и всѣ общественныя отношенiя должны были перемѣниться.

II. Блаженный Августинъ (354—430) въ своемъ извѣстномъ трактатѣ «De civitate Dei» прямо объявляетъ свѣтское государство результатомъ грѣхопаденiя, установленiемъ дьявола, которое держится лишь попустительствомъ Бога, и противопоставилъ ему Божеское царство, находящее свое земное выраженiе въ церкви. Вся исторiя человѣчества изображается имъ въ свѣтѣ этой идеи.

Весь человѣческiй родъ, по ученiю Августина, есть единое цѣлое; всѣ люди связаны между собой родствомъ, такъ какъ происходятъ отъ одного человѣка, Адама (кн. 12 гл. 21; кн. 14 гл. 1). Даже жену Богъ сдѣлалъ Адаму изъ его ребра, чтобы она была тѣмъ ближе къ нему и тѣмъ ему дороже. Но вообще относительно женщины у Августина есть колебанiя; онъ не знаетъ, можно ли ее поставить наравнѣ съ мужчиной. Она представляется Августину настолько низшимъ существомъ, что онъ даже ставитъ вопросъ, возродится ли женщина къ вѣчной жизни въ присущей ей по природѣ формѣ или же въ видѣ мужчины? Вопросъ этотъ рѣшается, впрочемъ, въ пользу женской формы; недостатокъ заключается не въ самой этой формѣ, но въ женской природѣ; послѣ воскресенiя женщина освободится отъ половой жизни и отъ дѣторожденiя и не будетъ соблазномъ для мужчины, несмотря на сохраненiе своей формы (кн. 22 гл. 17). Августинъ никогда не забываетъ, что женщина была соблазнительницей Адама и женскому же влiянiю приписываетъ ту всеобщую порчу нравовъ, которая довела до потопа.

Единый по своему происхожденiю родъ человѣческiй, однако, раздѣленъ Богомъ на двѣ половины: одна часть предназначена Богомъ къ вѣчному спасенiю, другая же къ вѣчной смерти. Дѣло въ томъ, что люди надѣлены свободной волей, которою ихъ прародитель воспользовался неправильно; это привело къ тому, что люди актомъ грѣхопаденiя отпали отъ служенiя и повиновенiя Богу. Первородный грѣхъ сѣменемъ Адама передается всѣмъ людямъ,

а потому весь родъ человѣческій является виновнымъ и заслуживаетъ кары.

Въ основѣ грѣхопаденія лежала гордость (superbia) твари, не пожелавшій служить Творцу. Этимъ путемъ вошло въ міръ зло, которое представляется Августину началомъ не положительнымъ, но чисто отрицательнымъ. Зло есть отсутствіе добра, подобно тому, какъ тьма есть отсутствіе свѣта или тишина—отсутствіе звука (кн. 12, гл. 7). Зло коренится не въ природѣ, которая, будучи создана Богомъ, сама по себѣ не можетъ быть злой, а въ томъ, что созданный изъ ничего человѣкъ, вмѣсто того, чтобы служить Богу и Творцу, начинаетъ служить сотворенной Имъ ограниченной природѣ, служить тѣлу, а не духу (кн. 14, гл. 5). Наказаніе за грѣхъ состоитъ въ томъ, что человѣкъ сталъ смертнымъ и вся его земная жизнь обратилась въ путь къ смерти (cursus ad mortem; кн. 13, гл. 10). Сверхъ того онъ, свободное и разумное существо, попалъ въ унизительную и постыдную зависимость отъ своихъ страстей и похотей; нѣкоторые органы его тѣла перестали управляться его волей и стали въ зависимость отъ силы вожделѣнія (libido), почему и сдѣлались для него предметомъ стыда (кн. 14 гл. 16 слл.).

Вина людей такъ велика, что они всѣ заслуживали бы наказанія. Только неизрѣченная милость Бога, принесшаго въ жертву за людей собственнаго Сына, средствами благодати можетъ спасти тѣхъ изъ людей, которыхъ Богъ предопредѣлилъ къ спасенію. Въ результатѣ грѣхопаденія поэтому и установились среди людей два царства: civitas terrena, воплощеніемъ которой является свѣтское государство, и civitas Dei, царство Бога, идея котораго выражалась сперва въ судьбахъ избраннаго Богомъ народа Іудейскаго, затѣмъ въ Христіанской католической церкви, чтобы въ концѣ концовъ полностью раскрыться въ вѣчномъ царствіи самого Христа послѣ второго пришествія и Страшнаго Суда. Такимъ образомъ, одну часть людей Богъ ведетъ къ вѣчной жизни и постепенно очищаетъ отъ власти грѣха, другая же часть, вмѣстѣ съ земнымъ государствомъ, предназначена къ погибели, вѣчной смерти и мукамъ. Та часть человѣчества, которая предназначена къ спасенію, представляется Августину какъ бы однимъ человѣкомъ, который проходитъ послѣдовательно возрасты юности, зрѣлости и старости и постепенно возвышается Богомъ отъ времени къ вѣчности, отъ видимыхъ вещей къ невидимымъ. Но старость для отдѣльнаго человѣка есть время слабости, а для человѣчества, напротивъ, эпоха совершенства, царство благодати.

Земное государство, такимъ образомъ, явилось прямымъ результатомъ грѣхопаденія. Историческимъ его основателемъ былъ брато-

убійца Каинъ, назвавшій первый свой городъ по имени сына своего Эноха. Свѣтское государство служитъ не Богу и истинѣ, но дьяволу и лжи. Оно не можетъ претендовать даже на имя «respublica», такъ какъ въ основѣ его лежитъ не справедливость, а насиліе; какая можетъ быть справедливость тамъ, гдѣ человѣкъ отнимается у истиннаго Бога и подчиняется грязнымъ демонамъ? (кн. 19, гл. 21). Такъ какъ люди, служащіе государству, гонятся за такими благами, которыхъ на всѣхъ не хватаетъ, то между ними неизбѣжно начинаются раздоры и раздѣленія (кн. 15, гл. 4). Такимъ образомъ, люди, которые вообще соціальны по природѣ, становятся сварливыми вслѣдствіе порочности (кн. 12 гл. 27; ср. кн. 19, гл. 5). Вотъ почему свѣтскихъ государствъ много и они такъ различны между собою. Входящіе въ ихъ составъ люди различаются не только политической организаціей, но и разницей языковъ; это порождаетъ между ними такую рознь, что каждый человѣкъ стоитъ ближе къ своей собакѣ, нежели къ чужеземцу, языка котораго онъ не понимаетъ (кн. 19, гл. 7). Свѣтскія государства находятся между собою въ постоянныхъ враждебныхъ столкновеніяхъ, которыя приводятъ къ тому, что одни изъ нихъ подчиняются другимъ, ибо люди больше дорожатъ своею жизнью, нежели свободой. Самая власть человѣка надъ человѣкомъ, по Августину, является результатомъ грѣхопаденія. Въ неиспорченной грѣхомъ природѣ господство принадлежитъ только разумному надъ неразумнымъ, т. е. людямъ надъ скотами; потому первые люди и были мирными пастухами, порабощеніе же людей людьми началось послѣ грѣхопаденія (кн. 19, гл. 15). Люди, служащіе Богу, а не дьяволу, не стремятся къ господству другъ надъ другомъ, но любятъ и любовно служатъ другъ другу.

Столкновенія между государствами привели къ возникновенію двухъ большихъ монархій, которыя и заняли центральное мѣсто въ исторіи свѣтскаго государства. Сперва появилась Ассирійская монархія на Востокѣ; затѣмъ ее смѣнила Римская имперія на Западѣ (кн. 18, гл. 2). Августинъ отмѣчаетъ при этомъ, что Римское государство, подобно самому первому свѣтскому государству, также основано братоубійцей, каковымъ былъ по преданію Ромулъ. Возникновеніе большихъ государствъ однако не дало людямъ мира, ибо, чѣмъ больше государство, тѣмъ легче оно становится жертвой внутреннихъ смутъ и междоусобій (кн. 19 гл. 7). Вообще доброе съ добрымъ никогда не враждуетъ; въ царствѣ же зла всегда происходитъ вражда: добро борется со зломъ и разные виды зла—между собою (кн. 15 гл. 5).

Государство Божіе въ своемъ земномъ проявленіи ведетъ начало отъ родившагося у Адама, вмѣсто убитаго Авеля, сына Сета. Это го-

сударство не раздробляется, но представляетъ собой единство вѣрующихъ (кн. 19 гл. 17). Членовъ его соединяетъ не власть и подчиненіе, но любовь. Хотя и въ царствѣ небесномъ будетъ своя іерархія, но тамъ не будетъ никакой зависти низшихъ къ высшимъ, какъ нѣтъ ея въ отношеніяхъ ангеловъ къ архангеламъ (кн. 22 гл. 30).

Въ земной исторіи людей Августинъ насчитываетъ шесть періодовъ по аналогіи съ шестью днями творенія: отъ Адама до Ноя, отъ потопа до Авраама, отъ Авраама до Давида, отъ Давида до Вавилонскаго плѣненія, отъ Вавилонскаго плѣненія до Рождества Христова, отъ Рождества Христова до Страшнаго Суда. Какъ за шестымъ днемъ послѣдовала суббота, когда Богъ почилъ отъ дѣлъ творенія, такъ за шестымъ періодомъ послѣдуетъ Царство Божіе, которому не будетъ конца. Праведники обрѣтутъ безсмертіе и освободятся отъ власти грѣха, грѣшники же будутъ преданы вѣчной смерти и вѣчному огню (кн. 22 гл. 30). Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія вся исторія человѣчества и въ особенности исторія земныхъ царствъ не имѣетъ въ глазахъ Августина самостоятельнаго значенія. Вниманіе автора останавливается, главнымъ образомъ, на тѣхъ пророчествахъ, которыя можно вывести изъ историческихъ событій. Земное государство для вѣрующихъ есть отрицательное явленіе; имъ можно пользоваться для обслуживанія съ его помощью необходимыхъ потребностей тѣла; но повиновеніе его власти прекращается, лишь только ея требованія приходятъ въ коллизію съ требованіями истинной вѣры (кн. 19 гл. 17).

§ 11. Церковь, государство и общество въ Средніе вѣка.

I. Взгляды, въ общемъ совпадающіе съ воззрѣніями Августина, выражаетъ еще папа Григорій VII. «Кто не знаетъ, пишетъ онъ въ 1081 году епископу мецскому, что короли и князья происходятъ отъ тѣхъ, которые не вѣдаютъ Бога и въ слѣпой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелѣвать себѣ подобными посредствомъ высокомѣрія, насилія, вѣроломства, убійства, вообще почти всевозможныхъ преступленій, при содѣйствіи дьявола, какъ князя міра сего». Съ точки зрѣнія подобной теоріи казалось бы, что главной цѣлью церкви, какъ царства, установленнаго самимъ Богомъ и подготовляющаго людей къ загробной вѣчной жизни и блаженству, можетъ быть только полное упраздненіе государства и свѣтскаго общества.

Условія практической жизни не позволяли, однако, никогда во всей чистотѣ проводить на практикѣ подобныя теоріи. Уже первоначальное христіанство приняло по отношенію къ государству не такую непримиримую по-

зицію; здѣсь проводился лозунгъ полнаго равнодушія христіанина къ свѣтской власти и свѣтскимъ дѣламъ, невмѣшательства въ эти дѣла; но при этомъ рекомендовалось воздавать Кесарю Кесарево. Когда христіанство стало господствующей религіей, сдѣлалось невозможнымъ удержаться и на этой позиціи; пришлось допустить наличность христіанскихъ должностныхъ лицъ въ государствѣ и даже примириться со службой христіанъ въ войскахъ. По мѣрѣ же того, какъ Западная католическая церковь силою вещей, при слабости свѣтской власти, втягивалась въ работу культурнаго и общественнаго строительства, становилось необходимымъ еще болѣе умѣрить черезъ чуръ аскетическое отношеніе къ требованіямъ повседневной жизни, такъ какъ безъ такихъ уступокъ вліяніе церкви на паству не могло достигнуть желательныхъ размѣровъ. Такъ какъ церковь, занимаясь свѣтскими дѣлами, не могла обойтись безъ помощи государства и его принудительной организаціи, то должна была создаться теорія, которая оправдывала бы существованіе государства и свѣтскаго общества и пользованіе этими организаціями для нуждъ самой церкви. Такъ появилось ученіе *объ относительномъ естественномъ правѣ*[1]). Сущность этого ученія сводилась къ тому, что то абсолютное естественное право, которое установлено было Богомъ для людей, находившихся въ состояніи невинности, стало невозможнымъ по минованіи золотого вѣка послѣ грѣхопаденія и на его мѣсто появилось относительное естественное право, сущность котораго выражена *въ десяти заповѣдяхъ*. Въ мірѣ, куда вошелъ грѣхъ и насиліе, понадобилась такая организація, какъ государство, задача котораго состоитъ въ необходимомъ отраженіи насилія насиліемъ для обороны церкви. Государство признавалось уже не установленіемъ дьявола, какъ у Августина, но необходимымъ зломъ, зломъ временнымъ, въ которомъ есть нужда, пока не наступитъ окончательная побѣда церкви и царства Божія. Но, конечно, государство можетъ быть оправдано такимъ образомъ лишь до тѣхъ поръ, пока оно служитъ въ своей дѣятельности церкви, какъ организаціи, являющейся хранительницей благодати для человѣчества, утратившаго непосредственное общеніе съ Богомъ, и посредствующей между Богомъ и человѣкомъ. При этомъ государство должно было вѣдать тѣ задачи, которыхъ церковь не могла взять на себя, но, такъ какъ опредѣленіе этихъ задачъ принадлежало церкви, то создавалось полное *подчиненіе государства церкви*, полная *теократія*. Эта докт-

---

[1]) См. къ послѣдующему *Tröltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912). *Эйкенъ*, Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія (1907).

рина нашла себѣ образное выраженіе въ извѣстныхъ теоріяхъ двухъ мечей или солнца и луны.

У позднѣйшихъ схоластиковъ государство уже не является прямымъ продуктомъ насилія, но представляется результатомъ общественнаго договора, который заключенъ былъ людьми послѣ грѣхопаденія съ цѣлью защиты противъ насилія. Слабые соединились для защиты отъ разбойничьихъ нападеній и вручили охрану своихъ интересовъ одному человѣку, отличавшемуся наибольшей силой и благоразуміемъ. Этотъ договоръ и былъ началомъ правительственной власти. «Знай, говорилъ въ 1158 году архіепископъ Миланскій императору Фридриху I, ссылаясь на Юстиніановы законы, что всякое право народа на законодательство передано тебѣ. Твоя воля есть право, какъ сказано: «что царь находитъ хорошимъ, то имѣетъ силу закона», ибо народъ передалъ ему и перенесъ на него все свое господство и всю свою власть». Такимъ образомъ, и теперь оказывалось, что государство стоитъ ниже церкви, такъ какъ церковь учреждена самимъ Богомъ, государство же имѣетъ свѣтское происхожденіе. Опираясь на происхожденіе государства изъ общественнаго договора, духовенство доказывало, что оно должно подлежать руководительству церкви и можетъ быть оправдано лишь въ томъ случаѣ, если этому руководительству подчиняется. Соотвѣтственно съ этимъ изъ теоріи общественнаго договора представители церковной науки пока еще не выводили права народа смѣщать правителей, нарушившихъ справедливость, какъ это дѣлалось въ послѣдующія эпохи. Право судить правителей и смѣщать ихъ церковь сохраняла только за собой и за своимъ верховнымъ представителемъ, намѣстникомъ самого Бога на землѣ—папой. Папа могъ отлучить государя отъ церкви и тѣмъ получалъ возможность лишить самого императора всякихъ гражданскихъ правъ. Такимъ образомъ, если въ послѣдующія эпохи теорія общественнаго договора послужила для обоснованія ученія о народоправствѣ, то теперь она составила базисъ для ученія о верховенствѣ церкви надъ государствомъ. Государство признавалось даже по выраженію такого его защитника, какъ Данте (1265—1321), только «спасительнымъ средствомъ противъ грѣховной слабости». При этомъ церковь считалась союзомъ всеобщимъ для людей, что же касается государства, то къ концу среднихъ вѣковъ папы были весьма нерасположены къ идеѣ міровой монархіи и потому папа Бонифацій VIII (1294—1303) самого себя признавалъ не только духовнымъ, но и свѣтскимъ главой христіанства вообще, а Іоаннъ Парижскій въ XIV вѣкѣ, настаивая на всеобщности церкви, основанной на божественномъ правѣ, утверждалъ въ тоже время, что вложенный въ людей Богомъ же

инстинктъ заставляетъ народы раздѣляться другъ отъ друга и образовывать разныя государства.

II. Подобно тому, какъ церкви пришлось въ принципѣ признать существованіе государства, такъ оказалось необходимымъ для нея примириться съ другими общественными явленіями, отказавшись отъ излишняго аскетизма.

Подъ защиту церкви взятъ былъ институтъ брака. Правда, католическая церковь всегда безбрачіе ставила выше брака и въ самомъ бракѣ весьма восхваляла людей, которые сумѣли бы поддержать цѣломудріе и воздержаться отъ плотскихъ сношеній. Но все же брачная любовь грѣхомъ не считалась. Браку придано было значеніе союза, освященнаго церковью и потому нерасторжимаго. Любовь къ супругу и дѣтямъ, такъ же, какъ любовь къ родителямъ, должны были отступать на второй планъ въ сравненіи съ любовью къ Богу и преданностью церкви. Поэтому люди, уходящіе въ монашество, стремились угасить въ себѣ всѣ родственныя привязанности; родственники считались обязанными изобличать другъ друга въ ересяхъ и не останавливаться во взаимныхъ доносахъ. Екатерина Сіенская (1347—1380) утверждала, что, когда родители, будучи сами въ раю, видятъ сына въ аду, то они только радуются заслуженному наказанію грѣшника.

Что касается труда, то, по воззрѣнію схоластической науки, онъ также является результатомъ грѣхопаденія. Положительное значеніе труду придавалось, главнымъ образомъ, лишь какъ средству борьбы съ чувственными соблазнами, которые особенно развиваются на почвѣ праздности. Затѣмъ трудъ допускался и какъ средство пріобрѣтенія необходимыхъ средствъ существованія, но не болѣе того. Ко всякой дѣятельности, направленной уже на увеличеніе богатства, церковь относилась несочувственно. Торговля допускалась лишь произведеніями собственнаго труда, отдача же капитала въ ростъ подъ проценты совсѣмъ запрещалась. Въ большомъ ходу была идея «справедливыхъ цѣнъ» (justum pretium). Подобно тому какъ пытались фиксировать и поддержать на справедливомъ уровнѣ всякаго рода земельныя повинности, возникающія изъ зависимыхъ отношеній по землепользованію, такъ заботились и о томъ, чтобы при обмѣнѣ продуктами поддерживать справедливыя и неизмѣнныя цѣны. При этомъ находили авторитетную опору какъ у Аристотеля, высказывавшагося противъ стремленія къ безпредѣльной наживѣ, такъ и въ нѣкоторыхъ постановленіяхъ позднѣйшихъ римскихъ императоровъ (институтъ laesio enormis, введенный Діоклеціаномъ; C. 4, 44, 2). Выше всего ставился земледѣльческій трудъ. Всякій излишекъ богатства считался

принадлежащимъ бѣднымъ и долженъ былъ идти на дѣла благотворительности, преимущественно черезъ посредство церкви.

Общественное неравенство считалось также продуктомъ грѣхопаденія. Но, признавши свѣтскую власть, церковь признала и сословныя дѣленія. Бертольдъ Регенсбургскій (1220—1272) отыскивалъ въ обществѣ десять сословій, которыя бы соотвѣтствовали десяти ангельскимъ чинамъ; Саксонское и Швабское зерцала раздѣляли общество на семь классовъ по аналогіи съ семью міровыми возрастами. Каждое сословіе выполняло опредѣленное назначеніе въ corpus Christianum; въ частности на клирикахъ лежала обязанность молиться за всѣхъ и они разсматривались, какъ высшее сословіе, отъ котораго зависитъ руководство всей жизнью. Даже нищіе занимали опредѣленное мѣсто въ этой организаціи, такъ какъ безъ нихъ была бы невозможна благотворительность, необходимая для спасенія души. Но это не значитъ, что нищіе и бѣдные могли заявлять какое нибудь притязаніе на благотворительную помощь: милостыня разсматривалась и поощрялась только съ точки зрѣнія спасенія души дающаго, но вовсе не въ качествѣ права получающаго. Въ разсчеты церкви вовсе не входила систематическая борьба съ нищетой. Вообще общественный порядокъ свѣтскаго государства, пока оно существуетъ, признавался неизмѣннымъ, какъ результатъ относительнаго естественнаго права, и никакія возстанія противъ него не допускались, а широкія соціальныя реформы не замышлялись. Напротивъ, страданія, сопряженныя съ бѣдностью, считались хорошимъ средствомъ для борьбы съ соблазнами земного міра и состояніе нищеты—ведущимъ къ небесному блаженству. Основой общественнаго порядка являлась, такимъ образомъ, патріархальная забота высшихъ о низшихъ и всякая мысль о соціальномъ равенствѣ исключалась.

Вообще всѣ представленія о государствѣ и обществѣ проникнуты были той основной идеей, что земное не имѣетъ само по себѣ никакой цѣны и допускается лишь временно, пока не будетъ уничтожено полнымъ торжествомъ потустороннихъ началъ. Выше всего поэтому ставилось монашеское состояніе, основанное на обѣтахъ нестяжанія, цѣломудрія и послушанія, возвращающихъ людей къ первобытному блаженному состоянію, которое отвѣчаетъ естественному праву, какъ оно дѣйствовало до грѣхопаденія. Государство и гражданское общество разсматривались какъ продукты грѣха и имѣли чисто человѣческое происхожденіе. Они подлежали постепенному уничтоженію по мѣрѣ торжества царства Божія, установленнаго самимъ Богомъ и свое земное выраженіе находившаго въ церкви, объединенной властью римскаго первосвященника, намѣстника св-

мого Бога на землѣ. Интересно отмѣтить, что съ точки зрѣнія католическаго богословія того времени даже заповѣдь любви къ ближнему не распространялась на всѣхъ людей. Она имѣла въ виду лишь христіанъ. Что же касается язычниковъ и невѣрныхъ, то относительно нихъ существовало только одна обязанность: обращать ихъ въ христіанство или же истреблять. Поэтому Бертольдъ Регенсбургскій замѣнилъ даже въ девятой и десятой Моисеевыхъ заповѣдяхъ понятіе «ближняго» словомъ ebenchristen, т. е. христіанъ, братьевъ во Христѣ.

III. Изложенныя основы ученія о государствѣ и обществѣ устанавливались представителями церкви, въ рукахъ которыхъ была сосредоточена вся наука. Практика государственной жизни въ Средніе вѣка мало содержала въ себѣ элементовъ, которые могли бы вызвать серьезныя возраженія противъ этой доктрины во имя бо́льшей самостоятельности свѣтской власти и жизни. На практикѣ въ теченіе среднихъ вѣковъ было постепенно утрачено то понятіе о государствѣ, какъ о самодовлѣющемъ соціальномъ цѣломъ, и его органахъ, какъ выполнителяхъ воли государственной власти, и о господствѣ абстрактнаго и для всѣхъ равнаго закона, которое было выработано античной политической мыслью и практикой. Сплоченное государство съ хорошо устроенной системой органовъ, проводящихъ велѣнія власти отъ центра къ периферіи, уступило мѣсто феодальной политической организаціи, которая въ своихъ основахъ представляла нѣчто совершенно отличное отъ государства римскаго типа. Практика феодальнаго государства утратила способность отличать публично-правовое господство отъ частно-правоваго. Въ связи съ этимъ на самую территорію государства смотрятъ, какъ на частную собственность властителя; она становится предметомъ отчужденій и закладовъ, дается въ приданое за дочерьми властителя, вымѣнивается. Расходы на нужды государства покрываются изъ личныхъ средствъ правителя, а на налоги начинаютъ смотрѣть, какъ на добровольныя приношенія подданныхъ въ крайнихъ случаяхъ. Каждый крупный территоріальный властитель начинаетъ разсматриваться, какъ государь на своей территоріи, надѣленный судебными и административными правами надъ ея населеніемъ, и въ зависимости отъ этого самая территорія распыляется между мелкими властителями. Если они продолжаютъ считать себя связанными въ одно политическое цѣлое подъ властью монарха, то самая эта связь представляется по аналогіи съ договорами между частными лицами по поводу ихъ личныхъ интересовъ; феодала связываетъ съ сюзереномъ только договорная вѣрность. Устанавливается представленіе, что каждый феодалъ можетъ находиться въ состояніи войны со всѣми, съ кѣмъ его не связываетъ спеціально заклю-

ченный договоръ. Это приводитъ къ тому, что многіе бароны промышляютъ открытымъ грабежомъ на большихъ дорогахъ и всѣ попытки королей, императоровъ и папъ установить земскій миръ оканчиваются неудачей.

Общественная жизнь въ эту эпоху сосредоточивается, кромѣ церкви, сохранившей въ неприкосновенности свою организацію и на почвѣ упадка государственной власти чрезвычайно расширившей свое вліяніе, только въ мелкихъ союзахъ, каковы союзы родовые, племенные, сельскія и городскія общины. Здѣсь были прочны органическія соціальныя связи между людьми, что выражалось въ существованіи устойчиваго обычнаго права, выросшаго изъ самой жизни. Сцѣпленіе же этихъ союзовъ въ болѣе обширныя государственныя тѣла выражалось, главнымъ образомъ, въ договорахъ между феодалами, а въ болѣе позднюю эпоху сословной монархіи—также въ договорахъ между государями и сословными чинами въ средневѣковыхъ сеймахъ. Это сцѣпленіе имѣло характеръ не прочной органической связи, но чисто искусственнаго механическаго соединенія, покоющагося на человѣческой измѣнчивой волѣ. Прочнаго порядка государственной жизни и органической связи между частями государства нѣтъ; существуютъ лишь конкретныя правоотношенія между правителями, не подводимыя подъ какой нибудь абстрактный укладъ. Какъ въ наше время частноправовой оборотъ между гражданами въ значительной степени опредѣляется не общими нормами права, но конкретными соглашеніями участниковъ по отдѣльнымъ случаямъ, такъ въ эту эпоху опредѣлялся государственный порядокъ. Отсюда происходитъ и признаніе средневѣковой публицистикой права возстанія противъ государя; договоры налагали обязанности на обѣ стороны; при несоблюденіи договора сюзереномъ вассалъ его «дезавуировалъ»; при несоблюденіи договора государемъ сословія возставали противъ него.

§ 12. Ученіе Θомы Аквинскаго.

I. Характернымъ образчикомъ схоластическихъ теорій объ обществѣ и государствѣ можетъ служить ученіе одного изъ самыхъ крупныхъ представителей средневѣковой учености, Θомы Аквинскаго (1225—1274). Этотъ схоластикъ пользовался исключительнымъ авторитетомъ въ католической церкви. Онъ получилъ наименованіе doctor angelicus; Пій V въ 1567 г. провозгласилъ его (наряду съ Августиномъ, Амвросіемъ, Іеронимомъ, Григоріемъ Великимъ) пятымъ докторомъ Церкви, его «Summa Theologica» во время Тридент-

скаго собора, вмѣстѣ съ Св. Писаніемъ и декретами папъ и соборовъ, была выставлена на алтарѣ.

Ѳома Аквинскій много занимался ученіемъ объ обществѣ и государствѣ. Этимъ вопросамъ посвященъ его трудъ «De regimine principum», изъ котораго подлинными признаются вся первая книга и четыре главы второй; много занимается онъ ими также въ «Комментаріи къ Политикѣ Аристотеля», гдѣ Аристотель фигурируетъ въ качествѣ авторитета по вопросамъ, рѣшаемымъ естественнымъ разумомъ, такъ что его мнѣнія являются и мнѣніями его комментатора, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда разногласіе съ нимъ прямо отмѣчается авторомъ. Далѣе, тѣхъ же вопросовъ Ѳома Аквинскій касается иногда въ «Суммѣ теологіи» и въ «Суммѣ противъ язычниковъ».

Очень многое въ своемъ ученіи великій схоластикъ прямо беретъ у Аристотеля; но его положенія онъ перерабатываетъ въ духѣ католицизма и, сверхъ того, добавляетъ много собственнаго матеріала, заимствованнаго изъ исторіи (особенно Евреевъ и Римлянъ) и собственныхъ наблюденій надъ политической и общественной жизнью. Онъ пытается, хотя и въ слабой еще мѣрѣ, дать теоретическое выраженіе тѣмъ началамъ, которыя созданы были феодализмомъ и возникновеніемъ сословной монархіи. До него въ политической литературѣ почти исключительно разрабатывалось ученіе о неограниченной монархіи и проповѣдывалось пассивное повиновеніе властямъ. Усиленіе монархической власти раннимъ схоластикамъ представлялось вообще желательнымъ въ интересахъ прекращенія феодальной неурядицы.

Я не буду останавливаться однако спеціально на политическихъ воззрѣніяхъ Ѳомы Аквинскаго, но постараюсь представить въ сжатомъ видѣ сущность его воззрѣній на природу общества и государства.

II. Въ первой же главѣ монографіи «объ управленіи властителей» Ѳома Аквинскій провозглашаетъ положеніе, несомнѣнно заимствованное у Аристотеля и сдѣлавшееся основой всего дальнѣйшаго ученія о государствѣ. «Naturale autem est homini, читаемъ мы здѣсь, ut sit a n i m a l s o c i a l e e t p o l i t i c u m, i n m u l t i t u d i n e v i v e n s, magis etiam, quam omnia alia animalia», т. е. «по природѣ свойственно человѣку, чтобы онъ былъ животнымъ общественнымъ и политическимъ, живущимъ въ массахъ, въ большей даже степени, чѣмъ остальныя животныя». Доказательствомъ общественной природы человѣка служитъ, во первыхъ, то обстоятельство, что онъ не надѣленъ отъ природы ни готовой пищей, ни готовыми органами нападенія и защиты, какъ животныя, и потому больше нихъ нуждается въ помощи себѣ подобныхъ; во вторыхъ, къ тому же приводитъ наблюденіе, что животныя уже по указанію инстинкта знаютъ, что имъ полезно и что вредно, человѣкъ же въ этомъ отношеніи вынуж-

денъ руководиться указаніями разума, которыя могутъ опираться только на знанія; между тѣмъ пріобрѣтеніе знаній можетъ идти успѣшно только въ обществѣ; для этой цѣли человѣкъ надѣленъ, въ отличіе отъ животныхъ, и даромъ рѣчи. Притомъ общество, въ которомъ живутъ люди, должно быть довольно велико, такъ какъ одной семьи было бы недостаточно для удовлетворенія всѣхъ потребностей людей.

Все, что преслѣдуетъ какую нибудь цѣль, нуждается *въ управляющемъ началѣ*. Общество людей, какъ существъ разумныхъ, ставящихъ себѣ цѣли, также поэтому нуждается въ руководствѣ, подобно тому, какъ тѣло имѣетъ руководящіе органы—сердце, голову, черезъ посредство коихъ управляется душой. И въ томъ множествѣ людей, которое составляетъ общество, должно быть руководство, назначеніе котораго—ввести необходимое единство и миръ въ это множество. Такъ изъ общества получается *организованное государство*. Созданіе государства представляется Ѳомѣ дѣломъ не только уже природы, *но и искусства*. Онъ, повидимому, думаетъ, что государства обыкновенно имѣютъ своихъ основателей и даетъ указанія, какъ лучше основывать государство. При этомъ слѣдуетъ умѣло воспользоваться тѣми данными, которыя мы находимъ въ природѣ, и въ частности выбрать подходящее мѣсто для будущаго государства. Во вторыхъ, и въ самомъ устройствѣ государства, какъ во всякомъ искусствѣ, слѣдуетъ *подражать природѣ*. Природа въ отдѣльныхъ вещахъ всегда творитъ самое лучшее. Однако, вполнѣ въ духѣ схоластической науки, преклонявшейся передъ авторитетами, Ѳома Аквинскій въ одномъ мѣстѣ своего комментарія къ Аристотелю высказываетъ мнѣніе, что, въ сущности, разумомъ человѣческимъ уже все измышлено, что только можно было измыслить относительно человѣческой жизни, и не осуществлено изъ этого только то, что оказалось неудобнымъ на практикѣ.

Такъ какъ государство существуетъ для разумныхъ цѣлей, то подчиненіе ему согласно съ разумомъ; и такъ какъ это подчиненіе необходимо человѣку въ его собственныхъ интересахъ, то оно не отнимаетъ и свободы. Въ «Богословской суммѣ» есть любопытное мѣсто (Qu. XCII, art. 1), гдѣ Ѳома заявляетъ, что подчиненіе, вызываемое благомъ самого подчиняющагося (subjectio civilis въ отличіе отъ subjectio oeconomica), существовало и до грѣхопаденія, такъ какъ въ человѣческомъ обществѣ отсутствовалъ бы порядокъ, если бы оно не управлялось мудрѣйшими; такой характеръ имѣло и установленное еще въ раю подчиненіе женщины власти мужчины.

III. Ѳома Аквинскій дѣлитъ, по примѣру Аристотеля, формы правленія на *правильныя и извращенныя*, смотря по тому, преслѣдують ли правители общее благо или свое личное.

Правильными формами являются монархія, аристократія и политія, а извращенными—тираннія, олигархія и демократія. Наилучшей формой правленія оказывается монархія, по разнымъ причинамъ. Во первыхъ, и весь міръ управляется Богомъ монархически; во вторыхъ, природѣ соотвѣтствуетъ таже форма правленія, какъ это показываетъ примѣръ пчелъ, имѣющихъ королеву; въ третьихъ, эта форма, сосредоточивающая власть въ рукахъ одного лица, наиболѣе обезпечиваетъ единство власти и тѣмъ предохраняетъ общество отъ расколовъ, препятствующихъ единенію и порядку. Наслѣдственной монархіи отдается предпочтеніе передъ выборной. Выборы приводятъ къ раздорамъ; выборщики не всегда стоятъ на высотѣ задачи; наконецъ, привычной власти легче повиноваться, чѣмъ новому избраннику.

Правда, монархія, когда извращается, даетъ самую пагубную форму правленія: тираннію. Эту форму Ѳома считаетъ наихудшей, ибо здѣсь зло также концентрируется въ рукахъ одного лица и тѣмъ становится много сильнѣе, чѣмъ когда его силы раздробляются между многими людьми. Но онъ считаетъ возможнымъ принять мѣры къ тому, чтобы монархія не выродилась въ тираннію. Для этого слѣдуетъ осторожно выбирать монарха или правящую династію и затѣмъ заботиться о смягченіи власти монарха. Смягченіе достигается тѣмъ, что монархъ возможно больше людей привлекаетъ къ участію въ управленіи. Если эти мѣры не помогутъ и монархъ начинаетъ вести себя, какъ тираннъ, то Ѳома рекомендуетъ подданнымъ терпѣніе и не допускаетъ убійства тиранна. Но онъ признаетъ возможнымъ, въ случаѣ необходимости, низложеніе тиранна подданными, такъ какъ монархъ, своимъ поведеніемъ нарушившій данное имъ при принятіи власти обѣщаніе управлять въ интересахъ общаго блага, тѣмъ самымъ освободилъ подданныхъ и отъ ихъ вѣрности данному слову. Если надъ монархомъ есть еще высшая власть (какъ въ Іудеѣ была власть Римлянъ надъ туземнымъ царемъ), то возможны жалобы этой высшей власти. Наконецъ, самъ Богъ можетъ покарать тиранна.

Цѣлью государства является воспитаніе людей къ добродѣтельной жизни, которая должна быть подготовкой къ потустороннему блаженству. Въ своемъ управленіи монархъ долженъ подражать Богу. Онъ долженъ воздѣйствовать на стремленія людей, побуждая ихъ законами къ хорошему и удерживая отъ дурного. Наградой правителя должна быть не честь и слава, но вѣчное блаженство, которое правитель можетъ заслужить въ бо́льшей мѣрѣ, чѣмъ простые граждане, ибо онъ заботится объ общемъ благѣ, а не только о своемъ собственномъ. Но такъ какъ вѣчное блаженство достигается только благодаря содѣйствію Божественной благодати, то правитель государства долженъ признавать надъ

собой высшій авторитетъ хранительницы благодати—церкви—и ея непогрѣшимаго главы—Римскаго епископа. Подданные обязаны уважать свѣтскую власть, но лишь до тѣхъ поръ, пока это не противорѣчитъ велѣніямъ церкви. Если государь отлучается отъ церкви, то подданные свободны отъ данной ему присяги.

Общій характеръ идеальнаго правленія государствомъ рисуется въ патріархальномъ духѣ. Ѳома прямо говоритъ, что царь для своего народа есть тоже самое, что отецъ для семьи. Онъ высказывается за небольшія по размѣрамъ государства, такъ какъ желательно, чтобы правитель зналъ въ лицо всѣхъ своихъ подданныхъ. Правитель долженъ издавать законы, которые содержатъ въ себѣ развитіе началъ естественнаго права. Но эти законы терпятъ исключенія: Они не нужны для добродѣтельныхъ людей; самъ правитель въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ дѣлать изъ нихъ изъятія. Законъ царствуетъ вообще, воля правителя—въ отдѣльныхъ случаяхъ.

Все населеніе дѣлится на сословія, причемъ полными гражданскими правами могутъ пользоваться только члены высшихъ сословій, у которыхъ остается достаточно досуга для созерцательной жизни и размышленія. Не слѣдуетъ забывать, что въ этикѣ Ѳомы Аквинскаго созерцательная жизнь поставлена выше всего; верхомъ блаженства для человѣка является visio divinae essentiae. Въ основѣ народнаго хозяйства долженъ лежать земледѣльческій трудъ; торговлю Ѳома Аквинскій допускаетъ только въ предѣлахъ необходимаго, но никакъ не для наживы. Однимъ изъ вредныхъ послѣдствій развитой торговли является усиленіе общенія съ иностранцами, которое приводитъ къ знакомству съ чужеземными порядками и подрываетъ уваженіе къ собственнымъ нравамъ и законамъ. Философъ дозволяетъ правителямъ продажу государственныхъ должностей, лишь бы въ качествѣ покупателей допускались только достойные люди. Необходимыя средства для управленія государствомъ правитель почерпаетъ изъ своего имущества, но въ крайнихъ случаяхъ можетъ требовать ихъ и отъ подданныхъ въ формѣ налоговъ. Къ представителямъ нехристіанскихъ исповѣданій Ѳома относится сравнительно терпимо и не считаетъ нужнымъ обращать ихъ силою въ христіанство. Но онъ безпощаденъ къ еретикамъ и отступникамъ, т. е. къ людямъ, нарушившимъ свою вѣрность церкви. Упорные и нераскаянные еретики и отступники должны быть по рѣшенію церкви предаваемы смерти государственной властью. Вообще же государство по возможности должно управляться не страхомъ. Люди, воспитанные въ страхѣ, говоритъ Ѳома въ II гл. I кн. монографіи объ управленіи властителей, вырождаются къ рабскому настроенію и становятся неспособными къ мужественному и настой-

чивому дѣйствованію. Люди, сдерживаемые страхомъ, замѣчаетъ онъ въ X главѣ, легко возмущаются; чрезмѣрный же гнетъ можетъ довести людей до опаснаго отчаянія. Примѣръ Римскаго государства показываетъ намъ, что гораздо прочнѣе государства, порядокъ которыхъ держится на свободѣ гражданъ. Большое значеніе для крѣпости государства имѣетъ національное единство населенія; комментарій къ Аристотелевской политикѣ отмѣчаетъ, что чѣмъ больше связанъ народъ единствомъ нравовъ и обычаевъ, тѣмъ больше шансовъ на укрѣпленіе дружбы между подобными другъ другу гражданами. Но и долгое совмѣстное сожительство въ одномъ государствѣ можетъ привести также къ образованію необходимаго единства между гражданами; у нихъ также образуются общіе нравы и они дѣлаются несклонными къ какимъ нибудь новшествамъ.

IV. Говоря объ основаніи государствъ правителями, Ѳома подробно останавливается на анализѣ наиболѣе благопріятныхъ для этого природныхъ условій. Онъ отдаетъ предпочтеніе умѣренному климату, такъ какъ жаркій слишкомъ засушиваетъ людей и они поэтому имѣютъ больше мудрости, но мало крови и потому мало мужества и настойчивости; только въ умѣренномъ климатѣ всѣ свойства равномѣрно распредѣляются въ человѣкѣ. Далѣе, важное значеніе имѣетъ чистый воздухъ, хорошая вода, плодородіе, даже пріятный ландшафтъ. Безъ пріятности, говоритъ философъ, жизнь людей не можетъ долго существовать. Но слишкомъ большая доля пріятности изнѣживаетъ людей и потому вредна для государства (de reg. кн. II гл. 4).

По представленіямъ Ѳомы въ составъ условій природы, вліяющихъ на судьбу государства, входитъ также и расположеніе страны относительно небесныхъ свѣтилъ, своимъ движеніемъ вліяющихъ на событія земной жизни. Однако, вліяніе природы не всемогуще. Народы, природой предназначенные къ міровому господству, могутъ его потерять, вслѣдствіе лѣности и порочности, и, наоборотъ, народы къ этому природными условіями не предназначенные, могутъ достигнуть этой цѣли моральными и интеллектуальными усиліями. Доблесть общества Ѳома выводитъ обыкновенно изъ доблести отдѣльныхъ его членовъ, почему и придаетъ большое значеніе воспитанію. Но иногда у него мелькаетъ мысль и объ свойствахъ человѣческихъ массъ. Такъ въ гл. 10 кн. I трактата объ управленіи, Ѳома замѣчаетъ, что никогда нельзя полагаться на вѣрность массъ, такъ какъ въ массахъ эта добродѣтель не можетъ быть сильной и, подвергаясь жестокому угнетенію, массы легко могутъ нарушить вѣрность и возстать противъ тиранна.

§ 13. Паденіе средневѣковаго міровоззрѣнія.

I. Въ XIV столѣтіи, подъ вліяніемъ развитія городской жизни и укрѣпленія государственной власти, получавшей національный характеръ, въ противовѣсъ этимъ церковнымъ ученіямъ о государствѣ и старой феодально-сословной практикѣ начинаетъ понемногу развиваться новая *органическая теорія государства*, основанная отчасти на ученіи Аристотеля. По этой теоріи государство представляетъ собою совокупность гражданъ, организованную на подобіе живого организма. Правда, сравненіе государства съ организмомъ встрѣчается иногда и у болѣе раннихъ писателей церковнаго направленія. Уже *Іоаннъ Салисбюрійскій* (1110—1180) въ своемъ сочиненіи «Поликратикъ», слѣдуя мыслямъ *Плутарха*, изложеннымъ въ его затерянномъ трактатѣ «О республикѣ», считаетъ государство за своего рода тѣло, гдѣ духовенство есть душа, государь—голова, сенатъ—сердце, судьи и чиновники—глаза, уши и языкъ, воины—руки, крестьяне—ноги. Но такіе авторы старались на этой почвѣ построить ученіе о подчиненіи государства церкви. Теперь же путемъ этой теоріи начинаютъ доказывать, что *государство имѣетъ самостоятельный и самодовлѣющій характеръ*. Такъ по ученію *Марсилія Падуанскаго* (отъ 1270—80 г. до 1342—3 г.) душой государства является единство его воли, какъ цѣлаго, причемъ правильное распредѣленіе функцій между частями обезпечиваетъ спокойствіе государства. Церковь вѣдаетъ моральныя дѣла, но вся область принужденія составляетъ самостоятельное дѣло государства. Народъ является истиннымъ сувереномъ и законодателемъ; ему принадлежитъ власть назначать государей, исправлять ихъ и даже низлагать. *Николай Кузанскій* (1401—1464) сравниваетъ государя съ головой, тайный совѣтъ съ зубами, великій совѣтъ съ желудкомъ, судейскую коллегію съ печенью, прочія формы государства со скелетомъ, общество съ мясомъ и законы съ нервами. Государственная власть, по его мнѣнію, имѣетъ божественное происхожденіе, но лишь въ томъ смыслѣ, что она установлена боговдохновленною волею народа. Эта теорія легла въ основ сословнаго твеннаго строя, который въ теченіе XIV вѣка установился почти во всѣхъ европейскихъ странахъ. Для церкви въ предѣлахъ организованнаго такимъ образомъ государства мѣста не оставалось и она должна была вѣдать свои собственныя задачи. Марсилій Падуанскій особенно настаивалъ на разграниченіи области морали, которую вѣдаетъ церковь, и области права, подлежащаго самостоятельному вѣдѣнію государства, какъ такой организаціи, которая располагаетъ средствами внѣшняго принужденія.

II. Въ эту эпоху уже съ достаточной ясностью намѣчается распаденіе тѣхъ устоевъ, на которыхъ покоилась средневѣковая теократія. По мѣрѣ усиленія государственной власти, развитія городского быта и торговыхъ сношеній, роста капитализма и укрѣпленія свѣтской литературы и науки, постепенно исчезли тѣ условія, которыя благопріятствовали типу патріахальныхъ общественныхъ отношеній, предполагающихъ соціальное неравенство и наличность узкихъ конкретныхъ связей между людьми. Все съ большей силой раздаются голоса противъ католическаго аскетизма и въ пользу признанія земныхъ цѣнностей, все сильнѣе слышатся протесты противъ неравенства, все ярче обрисовывается стремленіе отъ мѣръ конкретной благотворительности, основанной на заботѣ о спасеніи души, перейти къ широкимъ абстрактно построеннымъ соціальнымъ и политическимъ реформамъ, которыя признали бы право каждаго человѣка на равное положеніе въ государствѣ со всѣми другими. Всѣ эти теченія выражаются съ одной стороны въ реформаціонномъ движеніи, которое, сохраняя въ общемъ выработанный католичествомъ типъ церкви, какъ учрежденія, отказывается, однако, отъ средневѣковаго идеала теократіи, признаетъ государство за непосредственное божественное учрежденіе, не нуждающееся въ опекѣ и руководствѣ церкви, и иногда самую церковь отдаетъ подъ охрану государства, съ другой же стороны въ болѣе радикальныхъ сектантскихъ возстаніяхъ, которыя часто имѣютъ ярко выраженный анархическій и коммунистическій характеръ, требуютъ уничтоженія всякой принудительной власти, настаивая на правѣ каждаго человѣка вступать въ непосредственное общеніе съ Богомъ, но въ тоже время не отказываются и отъ земныхъ утѣхъ, что выражается хотя бы въ эротическомъ характерѣ нѣкоторыхъ ихъ ученій и обрядовъ. Стройная и законченная картина, обрисованная въ средневѣковомъ теократическомъ идеалѣ, не находитъ себѣ уже такого всеобщаго признанія, какъ прежде, но встрѣчается съ рѣзкой и разнообразной оппозиціей даже среди религіозно мыслящихъ круговъ и элементовъ общества. Все это очищаетъ пути къ развитію чисто свѣтской теоріи общества и государства, освобожденной отъ теократическаго гнета. Съ такой теоріей мы встрѣчаемся уже въ эпоху Итальянскаго возрожденія.

III. Особнякомъ стояла въ средніе вѣка арабская наука и, прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію соціологическихъ ученій новаго времени, скажемъ нѣсколько словъ объ одномъ изъ ея представителей, историкѣ XIV вѣка Ибнъ-Халдунѣ (1332—1406), котораго нѣкоторые ученые даже называютъ истиннымъ основателемъ соціологіи, какъ самостоятельной науки. Написанное Ибнъ-Халду-

номъ «Введеніе въ исторію»[1]) проникнуто ярко реалистическимъ духомъ, напоминающимъ позднѣйшія писанія такихъ авторовъ, какъ Макіавелли.

Ибнъ - Халдунъ придаетъ большое значеніе исторіи; изъ нея можно научиться управленію духовными и временными дѣлами. Но для этого исторія должна быть достовѣрна. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ историческіе труды переполнены баснями. Это происходитъ отъ разныхъ причинъ: отъ предразсудковъ историковъ, отъ ихъ чрезмѣрной довѣрчивости къ чужимъ разсказамъ, отъ ихъ самонадѣянности, отъ незнанія цѣлей, которыя преслѣдовались историческими дѣятелями, отъ наклонности модернизировать событія прошлаго времени. Но самая главная причина состоитъ въ неумѣніи историковъ отличать событія возможныя отъ неправдоподобныхъ по самой природѣ вещей. Чтобы дѣлать такое различеніе, необходимо историку быть знакомымъ съ человѣческимъ обществомъ и съ цивилизаціей, умѣть различать, что согласно съ природой общества и что является случайнымъ и даже недопустимымъ. Для этого требуется нѣкоторая «новая наука»; зачатки ея авторъ находитъ только у немногихъ писателей, въ томъ числѣ у Аристотеля въ его «Политикѣ». Такое невниманіе къ этой наукѣ объясняется тѣмъ, что она имѣетъ мало практической цѣнности, будучи пригодна только для провѣрки историческихъ источниковъ. Наука эта должна изучить человѣческое общество, установить его отличіе отъ обществъ животныхъ, выяснить природу власти, промышленности и труда, различныя общественныя состоянія людей. Вотъ эта то наука и излагается во «Введеніи въ исторію» нашего автора.

По представленіямъ Ибнъ-Халдуна, исторія человѣческихъ обществъ опредѣляется особой закономѣрностью, въ основѣ которой прежде всего лежитъ вліяніе условій окружающей природы, а затѣмъ качества самихъ людей. Слѣдуетъ различать народы кочевые и осѣдлые, затѣмъ обитателей полей и пустынь и обитателей городовъ. Разница въ образѣ жизни людей вызывается различіями географическихъ условій. Ибнъ-Халдунъ насчитываетъ въ обитаемой людьми части земли семь различныхъ климатовъ. Анализируя ихъ свойства, онъ останавливается на вліяніи температуры, свойствъ воздуха, изобиліи или скудости продуктовъ. Въ результатѣ онъ отдаетъ предпочтеніе умѣреннымъ странамъ, гдѣ и жители и ихъ культура отличаются надлежащими пропорціями. Обитатели слишкомъ жаркихъ и слишкомъ холодныхъ странъ удаляются отъ правильной вѣры

---

[1]) Пользуюсь изданіемъ: «Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, trad. par M. de Slane», т. I—III (1863, 1865, 1868).

и лишены высокой культуры. Они живутъ въ жалкихъ хижинахъ, пища ихъ скудна, одѣваются они въ шкуры или совсѣмъ не имѣютъ одежды. У нихъ нѣтъ ни законовъ, ни пророковъ. «Различія, которыя мы замѣчаемъ въ нравахъ и учрежденіяхъ различныхъ народовъ, проистекаютъ вообще отъ того, какъ они заботятся объ удовлетвореніи своихъ потребностей. Объединеніе людей въ общества происходитъ изъ потребности въ пропитаніи. Люди начинаютъ съ отысканія самыхъ необходимыхъ средствъ пропитанія, затѣмъ ищутъ удовлетворенія все болѣе тонкихъ потребностей, и, наконецъ, стремятся къ излишнему». Въ связи съ окружающей природной обстановкой возникаютъ сперва сельскія общества земледѣльцевъ и скотоводовъ. Затѣмъ, на почвѣ болѣе развитой культуры, строются города, появляются ремесленники и купцы. Въ основѣ соціальныхъ объединеній лежатъ узы крови. «Узы крови имѣютъ силу, которую инстинктивно признаютъ всѣ почти люди... Съ тѣхъ поръ, какъ существуютъ люди на землѣ, шевелится въ ихъ сердцахъ родственное чувство». Но болѣе обширныя общества возникаютъ въ результатѣ завоеваній. Главнымъ носителемъ завоевательнаго начала въ исторіи являются номады. Жизнь въ пустынѣ развиваетъ храбрость и имѣетъ послѣдствіемъ, что полудикіе народы отличаются наибольшимъ мужествомъ и предпріимчивостью. Они вырабатываютъ въ себѣ всѣ свойства, которыя необходимы, чтобы покорять чужіе народы и властвовать надъ ними. Но съ теченіемъ времени обстоятельства мѣняются. На первыхъ порахъ побѣжденные стремятся подражать своимъ побѣдителямъ и господамъ. и усвоить себѣ военный духъ. Но затѣмъ начинаетъ разлагающимъ образомъ дѣйствовать на самихъ властителей обезпеченная жизнь. Жители городовъ, разсуждаетъ нашъ авторъ, предаваясь отдыху и спокойствію, погружаются въ наслажденія, которыя имъ предоставляетъ благосостояніе и изобиліе, и возлагаютъ на своего предводителя или правителя заботу объ охраненіи ихъ личностей и ихъ имущества. Будучи обезпечены отъ всякой опасности присутствіемъ войска, обязаннаго ихъ защищать, окруженные стѣнами, они ничѣмъ не тревожатся и не стремятся вредить сосѣднимъ народамъ. Свободные отъ заботъ, живущіе въ полной безопасности, они отказываются отъ употребленія оружія и оставляютъ потомство, похожее на нихъ. Подобные женщинамъ и дѣтямъ, находящимся подъ опекой главы семейства, они живутъ въ состояніи беззаботности, становящемся ихъ второй природой и, въ результатѣ, быстро вырождаются и ослабѣваютъ. Изобиліе наслажденій жизни, особенно связанное съ упадкомъ религіозности, является условіемъ, весьма способствующимъ развитію зла въ человѣкѣ. Объ руку съ этимъ идетъ процессъ разложенія власти въ такомъ

обществѣ. Государство нуждается во властителѣ, которымъ является глава завоевателей. Но властитель непремѣнно долженъ опираться на преданную ему партію, ибо роль личности въ исторіи не безгранична. «И пророки исполняли свою миссію при помощи своихъ приверженцевъ и ихъ семействъ». «Индивидъ можетъ обладать всѣми свойствами реформатора и тѣмъ не менѣе, если не опирается на могущественую партію, погибнетъ». Между тѣмъ при безопасной жизни преемники властителей скоро забываютъ о томъ, какъ была пріобрѣтена власть; распадается и та партія, на которую властители опирались. Тогда начинается разложеніе государства, которое выражается прежде всего въ сокращеніи его границъ, такъ какъ слабая власть не можетъ далеко распространять своего вліянія. Нормальнымъ срокомъ существованія государства Ибнъ-Халдунъ считаетъ время трехъ поколѣній, въ теченіе котораго раса завоевателей успѣваетъ выродиться, т. е. 120 лѣтъ. За этотъ періодъ населеніе привыкаетъ къ власти, а сами ея носители развращаются отъ роскоши и беззаботности. Если то или другое государство просуществуетъ дольше этого срока, то лишь потому, что оно случайно не получитъ достаточно сильнаго толчка извнѣ, который бы его разрушилъ. Особенно трудно удерживать власть въ государствѣ разноплеменномъ.

Ясно, что во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ мы находимъ совершенно опредѣленныя указанія на закономѣрность, присущую общественнымъ и политическимъ процессамъ, и на связь, которая существуетъ между исторіей людей и окружающей ихъ природной обстановкой. Роль человѣческаго строительства признается ограниченной всѣми этими условіями.

Интересно отмѣтить, что Ибнъ-Халдунъ не считаетъ ученыхъ людьми, способными управлять государствомъ. Онъ указываетъ на то, что ученые слишкомъ привыкаютъ къ абстракціямъ и обобщеніямъ, между тѣмъ какъ для практической политики необходимо умѣніе тонко разбираться въ конкретныхъ положеніяхъ со всѣми ихъ особенностями. Къ этому болѣе способны люди съ обычнымъ здравымъ смысломъ, нежели ученые, погруженные въ изученіе всякаго рода универсалій. По этому поводу Ибнъ-Халдунъ высказываетъ глубокую мысль, что наша логика не есть вполнѣ совершенное орудіе, такъ какъ разнообразіе міра не укладывается въ логическія схемы (т. III, стр. 294—6).

Въ духѣ своего времени и религіи Ибнъ-Халдунъ, конечно, признаетъ существованіе ангеловъ и приписываетъ имъ особаго рода интуитивное знаніе. Онъ много разсуждаетъ о пророкахъ и о различныхъ способахъ сноситься съ Богомъ и узнавать его волю и грядущія событія.

ГЛАВА III.

Зарожденіе новой науки.

§ 14. Макіавелли.

I. Эпоха итальянскаго возрожденія имѣетъ большое значеніе въ исторіи науки вообще, такъ какъ теперь впервые былъ выраженъ самый рѣшительный протестъ противъ господства религіознаго авторитета и аскетическаго отношенія къ земному міру. Наука начала выходить на путь самостоятельнаго изслѣдованія міра, доступнаго опыту и наблюденію, и стала удѣлять большое вниманіе земному человѣку со всѣми его природными свойствами и свѣтскому государству, какъ самостоятельной величинѣ, имѣющей собственныя задачи и не стоящей въ подчиненіи церкви. Итальянскій гуманизмъ отличается очень большимъ индефферентизмомъ къ религіи, а въ моральныхъ воззрѣніяхъ его замѣчается самый рѣшительный уклонъ въ сторону индивидуализма, натурализма и эвдемонизма многихъ античныхъ этическихъ системъ.

Въ такомъ состояніи, однако, научная мысль находилась не особенно долго и не вездѣ. Скоро въ научныхъ изслѣдованіяхъ съ новой силой начали отражаться религіозныя доктрины, хотя и не въ той формѣ, какъ въ средніе вѣка. Германскій, французскій и англійскій гуманизмъ съ самаго начала отличались гораздо большею религіозностью, чѣмъ итальянскій, а реформація и вызванныя ею религіозныя смуты и католическая реакція вновь привлекли вниманіе людей къ религіознымъ вопросамъ. Вотъ почему въ соціологическихъ и политическихъ теоріяхъ XVI и особенно XVII вѣковъ мы постоянно будемъ встрѣчаться съ значительнымъ религіознымъ элементомъ. Писатели XVII вѣка обыкновенно или прямо ставятъ свои выводы подъ защиту текстовъ Св. Писанія и догматовъ вѣры, или же осторожно обходятъ тѣ вопросы, въ которыхъ имъ грозитъ опасность расхожденія съ религіозной традиціей.

Но тѣмъ не менѣе въ трудахъ этой эпохи замѣчается гораздо болѣе самостоятельное отношеніе къ вопросамъ обществовѣдѣнія, чѣмъ въ схоластической литературѣ. На изслѣдованія въ области политическихъ и общественныхъ вопросовъ громадное вліяніе оказали успѣхи опытныхъ наукъ въ области естествознанія. Это привело къ тому, что до извѣстной степени методы естественныхъ наукъ пытаются примѣнить и въ области наукъ о государствѣ. Но, конечно, въ этой области выработка правильнаго метода была очень затруднена несравненно большей сложностью и тонкостью самаго предмета изслѣдованія. Здѣсь еще съ очень большой силой даютъ себя знать чисто раціоналистическіе пріемы политическихъ построеній, а матеріалъ эмпирическій, который долженъ былъ почерпаться изъ данныхъ исторіи, систематически долго не разрабатывался. Вліяніе естествознанія сказывалось, какъ увидимъ ниже, главнымъ образомъ, въ томъ, что политическіе писатели нерѣдко дѣлаютъ попытки построенія ученія о государствѣ на подобіе той системы физическихъ силъ, о которой начали учить науки о природѣ.

Останавливаясь только на самыхъ главныхъ представителяхъ научной и политической мысли этого времени, въ качествѣ писателя эпохи итальянскаго возрожденія мы возьмемъ знаменитаго флорентійца Николо Макіавелли (1469—1527). Въ его сочиненіяхъ мы находимъ теорію государства, на построеніи которой отразился какъ собственный политическій опытъ автора, такъ и его основательное знакомство съ сочиненіями античныхъ историковъ. Разсужденія Макіавелли свободны отъ всякаго вліянія схоластической мысли. Хотя этотъ писатель еще далеко не додумался до стройной и законченной теоріи человѣческаго общества и государства, но въ его разсужденіяхъ мы встрѣчаемъ весьма интересныя проблески мысли о существованіи особаго рода закономѣрности соціальныхъ явленій, съ которой должны считаться правители государствъ, если они хотятъ имѣть успѣхъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Ученіе Макіавелли представляетъ общество, какъ систему реальныхъ силъ, часто независящихъ въ своемъ проявленіи отъ людскихъ плановъ и разсчетовъ.

II. Въ своемъ трудѣ «Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio» Макіавелли даетъ намъ нѣчто вродѣ соціологическаго трактата. Древнѣйшая исторія Рима является у него только поводомъ къ общимъ разсужденіямъ о политической жизни народовъ, о силахъ, которыми она движется, и объ искусствѣ управленія. Онъ широко примѣняетъ сравнительно-историческій методъ, постоянно сопоставляя исторію Рима съ исторіей Спарты, Аѳинъ, Іудейскаго царства, современныхъ автору государствъ. При этомъ авторъ исходитъ

изъ той мысли, что природа людей всегда и вездѣ одинакова и потому всякому, кто хорошо знаетъ прошлое, не трудно предвидѣть будущее и заранѣе принимать должныя мѣры для осуществленія своихъ замысловъ. Для политиковъ настоящаго большое значеніе имѣетъ изученіе исторіи прошлаго, такъ какъ ни небо, ни солнце, ни стихіи, ни люди не измѣнили своего движенія, порядка и силъ.

Основываясь на данныхъ исторіи и находясь подъ явнымъ вліяніемъ Полибія, Макіавелли пытается опредѣлить причины возникновенія государствъ, смѣны формъ правленія и затѣмъ вывести идеальный порядокъ устройства государства. «Различныя формы правленія, говоритъ Макіавелли (I, 2), случайно образовались между людьми, такъ какъ, въ началѣ міра, люди существовали не въ большомъ количествѣ и нѣкоторое время жили въ разсѣянномъ состояніи, разбросанные въ разныхъ мѣстахъ, подобно животнымъ. Затѣмъ, когда родъ человѣческій размножился, люди приблизились одни къ другимъ; чтобы лучше удержаться, эти сборища начали присматриваться, кто между ними имѣлъ больше силы и значенія, и выбирали его своимъ предводителемъ, которому они и повиновались. Отсюда и пошло знаніе честнаго и добраго и его отличеніе отъ преступнаго и худого, такъ какъ, когда видѣли, что кто нибудь дурно относился къ своему благодѣтелю, это вызывало гнѣвъ и сочувствіе въ умахъ людей, которые порицали неблагодарныхъ и уважали тѣхъ, кто проявлялъ признательность. И, такъ какъ люди понимали, что они и сами могутъ также подвергаться подобнымъ же обидамъ, то, чтобы избѣжать такого неудобства, они издавали законы и устанавливали наказанія противъ ихъ нарушителей. Отсюда возникло познаніе справедливости».

Макіавелли утверждаетъ, что государства основываются либо туземцами, либо пришельцами. Первый случай мы имѣемъ, когда туземцы соединяются вмѣстѣ ради охраны себя отъ внѣшнихъ опасностей; но бываетъ, что государство возникаетъ въ результатѣ насильственнаго подчиненія туземцевъ пришлыми завоевателями. Однако, такія государства рѣдко могутъ развиваться съ успѣхомъ. На первыхъ порахъ люди выбираютъ въ правители самаго сильнаго и самаго храбраго человѣка, а, когда у нихъ возникло понятіе о справедливости, то самаго мудраго и справедливаго. Но, становясь наслѣдственными, правители вырождаются въ тиранновъ. Этимъ они вызываютъ къ себѣ ненависть; организуются возстанія, въ результатѣ которыхъ народъ подчиняется власти тѣхъ вождей, подъ предводительствомъ которыхъ ему удалось свергнуть тирановъ. Устанавливается аристократическое правленіе, ко-

торое мало по малу вырождается въ олигархическое и потому также свергается народомъ. Однако и демократическое государство, смѣняющее аристократію, обречено на вырожденіе, такъ какъ граждане становятся жертвою распущенности и необходимость заставляетъ вновь возстановить монархію. Такъ замыкается кругъ закономѣрно смѣняющихъ другъ друга формъ правленія и въ этомъ кругѣ вращалось бы безконечно всякое государство, еслибы оно не становилось добычей сосѣдей.

Наилучшей формой правленія Макіавелли считаетъ смѣшанную, вродѣ Римской республики, т. е. такую, въ которой соединены элементы монархіи, аристократіи и демократіи. Хотя устройство государства должно опредѣляться правителемъ, но Макіавелли находитъ необходимымъ, чтобы оно пользовалось сочувствіемъ народа. Масса народа сама не можетъ учредить порядокъ, будучи не въ состояніи по различію мнѣній познать, что лучше; поэтому народъ всегда нуждается въ законодателѣ и руководителѣ. Но разъ установленный порядокъ народная масса умѣетъ оцѣнить и обыкновенно твердо за него держится. Голосъ народа не даромъ именуется гласомъ Божіимъ. Благоустроенный народъ проявляетъ большую мудрость и рѣдко ошибается въ своихъ сужденіяхъ. Даже при самовластіи народъ рѣже впадаетъ въ ошибки и уговорить его легче, нежели дурного правителя. Если народъ предается своеволію, то не такъ страшно то, что онъ надѣлаетъ въ данную минуту, какъ то, что его своеволіе вызоветъ въ результатѣ установленіе тиранніи. Поэтому хорошо въ самомъ устройствѣ государства установить органъ, черезъ который законнымъ путемъ могло бы въ надлежащихъ случаяхъ проявляться недовольство народа. Такимъ органомъ въ Римѣ являлся плебейскій трибунатъ (I, 7).

Въ жизни обществъ дѣйствуетъ закономѣрность, не зависящая отъ воли людей. Здѣсь играетъ роль, во первыхъ, внѣшній случай, который можетъ имѣть и благопріятныя и фатальныя послѣдствія. Роль случая настолько велика, что въ началѣ II книги Макіавелли считаетъ цѣлесообразнымъ даже подвергнуть спеціальному обсужденію вопросъ о томъ, обязаны ли Римляне величіемъ своего государства счастью или добродѣтели? Во вторыхъ, большое значеніе имѣютъ въ исторіи страсти какъ отдѣльныхъ людей, такъ и народныхъ массъ. Макіавелли вообще не высокаго мнѣнія о людяхъ. Онъ постоянно повторяетъ, что люди болѣе склонны ко злу, чѣмъ къ добру, хотя въ большинствѣ случаевъ останавливаются на полъ-дорогѣ и даже злодѣями до конца быть не умѣютъ. Добро люди дѣлаютъ только по необходимости; голодъ и нужда заставляютъ ихъ быть прилежными, а законы побу-

ждаютъ ихъ ко благу (I, 3). Поэтому для поддержанія порядка государства нуждаются въ з а к о н а х ъ, т. е. въ сознательномъ воздѣйствіи воли законодателя на массы. Лучше всего, если государство съ самаго начала получаетъ хорошаго законодателя. Но законы необходимо видоизмѣнять сообразно съ измѣненіями въ характерѣ народа и его жизни; съ дурнымъ матеріаломъ нельзя обращаться такъ же, какъ съ хорошимъ (I, 13). Нетрудно учредить свободу у народа, пока онъ еще не испорченъ; но трудно и почти невозможно поддержать режимъ свободы, когда началось паденіе нравовъ (I, 17). Вообще д о б р ы е н р а в ы нуждаются для своего поддержанія въ законахъ, а законы нуждаются въ добрыхъ нравахъ, чтобы они были соблюдаемы (I, 18). Паденіе нравовъ часто бываетъ результатомъ слишкомъ спокойной и обезпеченной жизни. Макіавелли вообще является с т о р о н н и к о м ъ о ж и в л е н і я и б е з п о к о й с т в а, которое не даетъ людямъ засыпать и опускаться. Онъ ничего не имѣетъ и противъ несогласій между гражданами. Въ каждой городской общинѣ всегда имѣется два противоположныхъ настроенія, которыя возникаютъ между знатью и простымъ народомъ; и всѣ законы, вводящіе свободу, рождаются изъ столкновенія этихъ настроеній между собою (I, 4). Только при этомъ условіи народъ будетъ живымъ и свободнымъ.

III. Демократическія тенденціи значительно ослабляются въ другомъ сочиненіи Макіавелли «Il principe», гдѣ авторъ, обращаясь къ Лоренцо Медичи, даетъ правителю рядъ совѣтовъ о томъ, какъ слѣдуетъ ему укрѣпить свою власть. При этомъ очень характерно для эпохи, что князь и народъ являются у Макіавелли не какимъ либо органическимъ единствомъ. К н я з ь н е е с т ь о р г а н ъ н а р о д а, выразитель соціальной воли. Онъ—главнымъ образомъ—представитель военной и административной силы; между нимъ и народомъ существуютъ отношенія вродѣ договорныхъ и всѣ помыслы князя обращены прежде всего на удержаніе и укрѣпленіе власти. Для этого онъ долженъ вести ловкую и тонкую политику, умѣло пользуясь закономѣрностью общественной жизни, которая является результатомъ закономѣрнаго теченія психическихъ процессовъ людей, составляющихъ народъ. Вотъ почему, давая совѣты князю, Макіавелли въ этомъ сочиненіи также высказываетъ рядъ цѣнныхъ соціологическихъ наблюденій.

Макіавелли предупреждаетъ читателя, что его намѣреніемъ было написать нѣчто полезное; поэтому онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе не на томъ, что желательно, но на томъ, что д ѣ й с т в и т е л ь н о с у щ е с т в у е т ъ, такъ какъ между тѣмъ, какъ люди живутъ и какъ имъ надлежало бы жить, слишкомъ большая разница. Въ частности, если человѣкъ преслѣдуетъ практическую цѣль, то

онъ не долженъ непремѣнно слѣдовать одному только добру; такой человѣкъ неминуемо погибъ бы среди массы порочныхъ людей (гл. 15). Мнѣніе Макіавелли о людяхъ остается и здѣсь очень невысокимъ. Относительно людей можно сказать вообще, что они неблагодарны, непостоянны, притворщики, бѣгутъ отъ опасностей, алчны; пока оказываешь имъ благодѣянія, они всецѣло принадлежатъ тебѣ, обѣщаютъ, пока нужда далека, не щадить для тебя ни крови, ни имущества, ни жизни, ни дѣтей, но когда нужда приблизится, они повсрачиваются къ тебѣ спиной. Люди скорѣе забудутъ смерть отца, нежели лишеніе имущества. Имъ много безопаснѣе внушать страхъ, чѣмъ любовь (гл. 17). При такихъ условіяхъ понятно, что Макіавелли не стѣсняетъ своего «князя» моральными предписаніями. Онъ хочетъ только указать ему, какими средствами правитель монархическаго государства можетъ укрѣпить свою власть и при этомъ стоитъ на вполнѣ реалистической почвѣ.

Макіавелли и въ этомъ трактатѣ подчеркиваетъ свое убѣжденіе, что въ общественной жизни далеко не все зависитъ отъ человѣческаго произвола. Въ тоже время однако мы не находимъ у него сколько нибудь разработанной теоріи закономѣрности общественныхъ процессовъ. Его общая концепція объ этой закономѣрности часто выражается въ весьма мало опредѣленномъ положеніи, что въ жизни людей огромную роль играетъ судьба. Это не значитъ однако, что мы должны быть фаталистами и вполнѣ предаваться въ руки судьбы. Судьба у Макіавелли тѣмъ сближается съ научнымъ понятіемъ закономѣрности, что, по мнѣнію писателя, мы можемъ до извѣстной степени бороться съ судьбой, овладѣвать ходомъ событій и направлять его въ нашихъ цѣляхъ. Макіавелли признаетъ за людьми свободную волю, при помощи которой они могутъ въ извѣстныхъ предѣлахъ распоряжаться ходомъ вещей. Онъ уподобляетъ «судьбу» бурной рѣкѣ, которая разливомъ можетъ надѣлать массу бѣдствій, если только люди не позаботились объ изготовленіи плотинъ, которыя могли бы ее сдержать. Такимъ образомъ, человѣкъ въ своей дѣятельности долженъ сообразоваться съ обстоятельствами и его удача зависитъ отъ того, какую онъ проявитъ гибкость, встрѣчаясь съ мѣняющимися положеніями исторической судьбы. Но, въ общемъ Макіавелли склоняется въ сторону стремительныхъ мѣръ въ политикѣ: судьба, говоритъ онъ, женщина и ее необходимо награждать колотушками и пинками, если желаешь ее укротить; какъ женщина, она всегда отдаетъ предпочтеніе отважной молодости, которая болѣе самоувѣренно помыкаетъ ею (гл. 25).

Макіавелли, впрочемъ, подъ этой общей и неясной формулировкой скрываетъ нѣкоторыя конкретныя наблюденія надъ

соціальной психикой, не зависящей отъ произвола правителя, которому приходится съ ней считаться въ своихъ дѣйствіяхъ. Большое значеніе имѣетъ то обстоятельство, съ какимъ настроеніемъ народа встрѣчается его вождь, такъ что успѣхъ всякаго предпріятія въ значительной степени зависитъ отъ настроенія массъ. Для того, чтобы проявилась доблесть Моисея, народъ израильскій долженъ былъ быть рабомъ въ Египтѣ, такъ какъ только желаніе сбросить иго побудило евреевъ слѣдовать за Моисеемъ; для распознанія величія и мужества Кира необходимо было, чтобы Персы находились подъ игомъ Мидянъ; а для прославленія великихъ дарованій Тезея Афиняне должны были жить въ разсѣяніи (гл. 6, 26). Во многихъ мѣстахъ своего сочиненія авторъ указываетъ на огромную роль общественной традиціи, съ которой также всегда необходимо считаться правителю. Макіавелли отмѣчаетъ, насколько различенъ процессъ удержанія господства княземъ, принадлежащимъ къ старой законной династіи, или же вновь захватившимъ власть. Онъ придаетъ значеніе тому, захватывается ли власть надъ народомъ, привыкшимъ жить свободно, или же надъ народомъ, пріученнымъ уже ко власти монарха. Въ республикѣ, замѣчаетъ онъ, больше жизни, больше ненависти, больше желанія мести; въ ней никогда не угасаетъ и не можетъ угаснуть память о бывшей свободѣ (гл. 5). Особенно трудно удержать власть въ завоеванныхъ странахъ, если онѣ отличны по языку, нравамъ и порядкамъ (гл. 3). Всякое правительство устойчиво только тогда, когда оно имѣетъ подъ собой корни въ народной жизни. Государства, внезапно возникшія, не могутъ имѣть настолько прочныхъ корней, чтобы не быть опрокинуты первой же бурей (гл. 7). Поэтому городъ, привыкшій жить свободно, легче удержать при посредствѣ его гражданъ, нежели какимъ либо другимъ способомъ, если только не хотятъ сравнять его съ землей (гл. 5).

Главными основами для всѣхъ государствъ, какъ новыхъ, такъ и старыхъ и смѣшанныхъ, являются хорошія войска и хорошіе законы; но такъ какъ хорошіе законы не могутъ обойтись безъ хорошаго войска, то Макіавелли на этотъ разъ отказывается разсуждать о законахъ и сосредоточиваетъ свое вниманіе на войскахъ (гл. 12). Безусловно осуждая войска наемныя и призванныя изъ другихъ государствъ, онъ настаиваетъ на томъ, что князь долженъ располагать войсками, состоящими изъ гражданъ его же государства, и самъ хорошо знать военное дѣло. А затѣмъ онъ даетъ князю массу совѣтовъ о томъ, какъ слѣдуетъ воздѣйствовать на психику своихъ подданныхъ и помощниковъ. Есть, говоритъ онъ (гл. 18), два вида борьбы: одинъ посредствомъ законовъ, другой посредствомъ силы. Первый свойственъ людямъ

вторый животнымъ. Но такъ какъ первый часто оказывается недостаточнымъ, то приходится прибѣгать ко второму. Поэтому князю необходимо умѣть пользоваться пріемами и животнаго, и человѣка. Нужно быть лисой, чтобы разглядѣть змѣй, и львомъ, чтобы расправиться съ волками. Не слѣдуетъ уклоняться отъ пути добра, если это возможно, но нужно умѣть вступить и на путь зла, если это необходимо. Больше всего слѣдуетъ заботиться о томъ, чтобы казаться справедливымъ и религіознымъ, такъ какъ каждый видитъ то, чѣмъ ты кажешься, немногіе чувствуютъ то, что ты есть, и эти немногіе не рѣшатся выступить противъ мнѣнія толпы, имѣющей еще на своей сторонѣ все величіе государства (тамъ же).

И здѣсь Макіавелли повторяетъ, что въ каждомъ городѣ существуетъ два класса гражданъ: народъ и знать. Народъ желаетъ только не быть притѣсненнымъ и потому преслѣдуетъ болѣе правыя цѣли. Отъ народа князь не можетъ себя обезопасить, вслѣдствіе его многочисленности; но худшее, чего ему приходится ждать отъ народа,—это быть имъ оставленнымъ. Что же касается знати, то ея цѣли менѣе правы, такъ какъ она сама желаетъ притѣснять. Князь можетъ отъ нея ожидать, что она пойдетъ противъ него; но зато онъ можетъ отъ нея и отдѣлаться, тогда какъ съ народомъ долженъ жить всегда. Поэтому князь долженъ непремѣнно добиваться дружбы народа (гл. 9).

Совершенно избѣгаетъ авторъ говорить о церковныхъ княжествахъ, ибо здѣсь князья и возвышеніемъ и сохраненіемъ своимъ обязаны Богу, а потому браться разсуждать о нихъ было бы дѣломъ самонадѣяннымъ и дерзкимъ (гл. 11).

§ 15. Боденъ. Альтузій.

I. На такой же реалистической почвѣ, какъ Макіавелли, стоитъ въ своихъ разсужденіяхъ о государствѣ знаменитый французскій публицистъ XVI вѣка Жанъ Боденъ (1530—1596 г.) Для насъ имѣютъ значеніе два его сочиненія: «De la république» (или въ латинскомъ переводѣ «De republica libri sex») и «Methodus ad facilem historiarum cognitionem».

Въ первомъ изъ этихъ сочиненій Боденъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ государство: respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo, т. е. государство есть множество семей и общихъ имъ дѣлъ, управляемое высшей властью и разумомъ (I, 1). Уже изъ этого опредѣленія видно, что концепція государства у Бодена не та, что господствовала въ средніе вѣка. Въ исторіи политической мысли Боденъ

извѣстенъ, какъ проповѣдникъ теоріи неограниченнаго суверенитета, который долженъ принадлежать верховной власти при всякомъ ей устройствѣ. Сочиненіе Бодена о государствѣ является само по себѣ симптомомъ укрѣпленія государства новаго времени на развалинахъ средневѣковаго феодализма. Государственная власть по Бодену независима извнѣ, т. е. какъ отъ папства, такъ и отъ имперіи; а къ подданнымъ она стоитъ въ непосредственныхъ отношеніяхъ, съ устраненіемъ промежуточной лѣстницы вассальныхъ отношеній. Государственная власть ограничена правомъ Божественнымъ и естественнымъ и должна съ уваженіемъ относиться къ положительнымъ законамъ и обычаямъ страны.

Но насъ интересуютъ здѣсь, главнымъ образомъ, воззрѣнія Бодена на происхожденіе и природу государства. Боденъ учитъ, что государство возникаетъ обыкновенно насильственнымъ путемъ, въ результатѣ покоренія. Пока государства не было, главы семействъ пользовались неограниченной свободой; но между людьми начались раздоры и сильнѣйшіе, побѣдивъ болѣе слабыхъ, стали ихъ господами. Такимъ образомъ, государства произошли отъ насилія, а не отъ добровольнаго соглашенія людей. Тѣмъ не менѣе членъ государства не является рабомъ, а только подданнымъ; свобода его ограничивается, но не уничтожается. Онъ подчиняется не господской, но верховной власти. Смѣна формъ государственнаго устройства Бодену представляется не менѣе закономѣрной, чѣмъ Макіавелли. Въ сочиненіи объ изученіи исторіи Боденъ отвергаетъ очень распространенную въ средніе вѣка теорію четырехъ монархій, въ смѣнѣ которыхъ видѣли самую сущность политической исторіи, и не раздѣляетъ вѣры въ золотой вѣкъ, будто бы лежащій уже въ прошломъ. Напротивъ, онъ вѣритъ въ прогрессъ и считаетъ свое время въ культурномъ отношеніи стоящимъ много выше античнаго міра (гл. 7). Соотвѣтственно съ этимъ историческимъ міровоззрѣніемъ онъ рисуетъ себѣ и ходъ эволюціи государственной жизни.

Государства, какъ мы видѣли, возникли путемъ насилій и завоеваній; поэтому первоначальной формой устройства была господская монархія. Злоупотребленія власти вызвали возстанія подданныхъ, въ результатѣ которыхъ монархіи смѣнились аристократіями. Когда народы убѣдились, что монархіи даютъ больше безопасности и болѣе обезпечиваютъ прочность государства, чѣмъ аристократіи и демократіи, то они замѣнили эти послѣднія формы опять монархіями, но уже не господскими, а наслѣдственными и основанными на законѣ. Изъ всѣхъ формъ правленія авторъ отдаетъ предпочтеніе наслѣдственной монархіи; при этомъ онъ не признаетъ никакого раздѣленія властей, полагая, что оно приводитъ къ дробленію суверени-

тета. Точно также и въ семьѣ, которая лежитъ въ основѣ государства, Боденъ является сторонникомъ сильной патріархальной власти, подчиняя ей и жену, и дѣтей. Вообще, по его мнѣнію, государство должно имѣть своимъ образцомъ хорошо устроенную семью и политическая власть должна быть организована на подобіе домашней.

Боденъ думаетъ, что перемѣны въ государствѣ не должны совершаться путемъ крутыхъ переворотовъ; онъ хорошо понимаетъ значеніе исторической традиціи и подчеркиваетъ, что старина даетъ большую силу закону и новыя постановленія никогда большимъ уваженіемъ не пользуются. Главной причиной переворотовъ Боденъ считаетъ слишкомъ неравномѣрное распредѣленіе богатствъ. При этомъ онъ замѣчаетъ, что въ древности, благодаря существованію безусловно имъ осуждавшагося рабства, это обстоятельство имѣло большее значеніе, чѣмъ въ его время. Но и въ борьбѣ съ этимъ зломъ онъ рекомендуетъ воздерживаться отъ такихъ мѣръ, какъ принудительное прощеніе долговъ; предпочтительнѣе законы противъ роста, ограниченія пріобрѣтенія земли церковью, законы о наслѣдствѣ и т. п.

Политическія учрежденія должны сообразоваться съ различіемъ народовъ, той природной обстановки, въ которой они живутъ, нравовъ и общественнаго быта. Въ сочиненіи объ изученіи исторіи (гл. 5; ср. также «о государствѣ» кн. V гл. 1) Боденъ строитъ цѣлую философію исторіи, основываясь на различныхъ свойствахъ, которыя онъ считаетъ присущими народамъ востока, запада, юга и сѣвера, жителямъ горъ и равнинъ. Онъ отмѣчаетъ не только вліяніе климата, но и общее значеніе плодородія и безплодія почвы. Тѣмъ не менѣе, онъ не сторонникъ географическаго фатализма; онъ думаетъ, что подъ вліяніемъ измѣненія пищи, нравовъ и законовъ и характеръ народа можетъ измѣниться, такъ что въ послѣдующую эпоху онъ можетъ отличаться отъ того, чѣмъ былъ въ предыдущую. Боденъ не высказывается противъ астрологіи, такъ какъ полагаетъ, что ходъ небесныхъ свѣтилъ можетъ вліять на человѣческія дѣла. Въ тоже время онъ придаетъ большую роль въ исторіи цифрамъ; много разсуждаетъ, напримѣръ, о роковомъ значеніи въ жизни государствъ числа 496, о большомъ значеніи семерокъ, о роли кубическихъ и квадратныхъ чиселъ. Вообще же человѣческая исторія представляется Бодену наиболѣе измѣнчивой и даваемыя ею знанія наименѣе точными, такъ какъ здѣсь большое мѣсто занимаетъ человѣческая воля. Гораздо точнѣе исторія природы, а вполнѣ достовѣрна Божественная исторія. Намъ необходимы всѣ три отрасли знанія, ибо человѣческая исторія учитъ насъ отличать честное отъ постыднаго, исторія природы—истинное отъ ложнаго,

Божественная исторія—благочестіе отъ нечестія; только все вмѣстѣ составляетъ полную мудрость человѣка.

Въ противоположность Макіавелли Боденъ очень низкаго мнѣнія о массахъ; государство хуже всего управляется, когда власть находится въ рукахъ толпы. Онъ считаетъ народъ многоголовымъ и лишеннымъ разсудка звѣремъ; обращаться къ нему значитъ спрашивать совѣта у безумныхъ. Лучшіе люди составляютъ всегда меньшинство, а въ народоправствѣ именно это меньшинство и является жертвой массы. Народъ и выбираетъ обыкновенно худшихъ людей, которые ближе къ нему по нравамъ и понятіямъ; лучшіе же изгоняются и преслѣдуются. Народъ не заботится и о справедливости; зависть и жадность заставляетъ его преслѣдовать богатыхъ, благородныхъ и разумныхъ людей.

II. На рубежѣ между XVI и XVII вѣками стоитъ Іоаннъ Альтузій (1557—1638), германскій уроженецъ, состоявшій на службѣ Фрисландской республики Эмденъ. Въ своемъ сочиненіи «Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata» (1-е изд. 1603 г., 2-е изд. 1610 г.) Альтузій становитс на почву доктрины естественнаго права и общественнаго договора, дѣлая изъ нея однако не то употребленіе, которое она находила въ средніе вѣка. Тогда ученіе объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ сперва было использовано для того, чтобы возвысить церковь надъ государствомъ; затѣмъ имъ пользовались для того, чтобы отстоять самостоятельность государства въ отведенной ему сферѣ. У Альтузія впервые это ученіе дѣлается основой теоріи народоправства.

Альтузій учитъ, что человѣкъ по природѣ является общественнымъ животнымъ и что naturalis affectio влечетъ его къ образованію общежитія. Но, въ отличіе отъ позднѣйшихъ теоретиковъ, которые выводили государство прямо изъ соединенія индивидовъ, Альтузій думаетъ, что первоначально образуются болѣе тѣсные общественные союзы, какъ семья и корпораціи, и уже на почвѣ соединенія общинъ и провинцій при посредствѣ открытаго или молчаливаго договора возникаетъ государство. Интересно отмѣтить, что и Боденъ придавалъ довольно большое значеніе семьѣ и разнаго рода корпораціямъ и настаивалъ на сохраненіи за ними достаточной самостоятельности. Во время этихъ писателей корпоративный строй былъ еще живъ, тогда какъ послѣ онъ былъ задавленъ развившимся абсолютизмомъ; поэтому позднѣйшіе политическіе писатели не видѣли ничего промежуточнаго между индивидомъ и государствомъ.

Альтузій совершенно расходится съ Боденомъ въ представле-

ніяхъ о суверенитетѣ. По мнѣнію этого автора суверенитетъ принадлежитъ народу и только ему, и ни на кого народомъ не переносится. Народъ только поручаетъ своимъ должностнымъ лицамъ осуществленіе правительственной власти и эти лица должны ее отправлять въ интересахъ народной массы. Кромѣ правителей поэтому въ государствѣ должны существовать еще особые блюстители—э ф о р ы,— задача которыхъ состоитъ именно въ наблюденіи за тѣмъ, чтобы правители отвѣчали своему назначенію; негодные правители должны быть смѣщаемы.

Сообразно съ этими воззрѣніями Альтузій различаетъ два вида общественнаго договора: однимъ договоромъ устанавливается самое государство и объединяется народъ. Этотъ договоръ происходитъ между общинами, составляющими государство. Другой договоръ заключается между народомъ и правителями и поручаетъ послѣднимъ управленіе дѣлами. Права, которыя народъ въ этомъ договорѣ не перенесъ на правителей, онъ сохраняетъ за собой; и даже, если народъ подчинился правителямъ безъ оговорокъ, то слѣдуетъ подразумѣвать въ качествѣ границъ соглашенія общія требованія справедливости и десять заповѣдей, ибо невѣроятно, чтобы народъ далъ своимъ властителямъ неограниченную власть и лишилъ себя возможности самосохраненія.

Какъ и у всѣхъ представителей ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ, у Альтузія остается неяснымъ, представляетъ ли онъ себѣ подобный договоръ, какъ историческій фактъ или только какъ нормативную идею, какъ тотъ идеалъ, которымъ слѣдуетъ руководиться въ политикѣ. Повидимому, онъ вообще не проводитъ отчетливо раздѣленія нормативнаго отъ фактическаго, какъ это уже было отмѣчено для болѣе раннихъ писателей и придется отмѣчать и для позднѣйшихъ. Свои идеалы онъ выражаетъ въ формѣ, напоминающей разсужденія о фактической дѣйствительности.

Но ученіе Альтузія объ общественномъ договорѣ тѣмъ отличается отъ средневѣковыхъ теорій, что тогда общественный договоръ въ гораздо большей степени служилъ для объясненія только возникновенія властвованія, а Альтузій строго отличилъ два договора: первымъ установляется самое соединеніе людей въ государство, а вторымъ— подчиненіе ихъ властителю, которое имѣетъ значеніе не отчужденія власти, но только порученія отправлять ее въ интересахъ народа. О юридической природѣ этихъ договоровъ Альтузій говоритъ подробно въ другомъ своемъ сочиненіи: «Dicaeologiae libri tres» (1617). Здѣсь онъ п р и м ѣ н я е т ъ к ъ в о п р о с а м ъ п у б л и ч н а г о п р а в а ц и в и л и с т и ч е с к і я п о н я т і я и говоритъ о contractus societatis, какъ основѣ государства, а договоръ, перено-

сящій управленіе на властителя, приравниваетъ къ мандату. Злоупотребленіе властью со стороны властителя есть деликтъ, наказаніемъ за который является смѣщеніе властителя. Государство, такимъ образомъ, является просто соединеніемъ людей; всякій союзъ есть не что иное, какъ homines conjuncti, consociati и cohaerentes. Правда, въ тоже время Альтузій признаетъ, что, соединившись, граждане представляютъ собой unum corpus, одно тѣло, въ которомъ господствуетъ симметрія, указывающая каждому члену его функціи, причемъ соединеніе воль порождаетъ одну душу и одно сердце, общ ость выгодъ и невзгодъ. Поэтому народъ можетъ выступать, какъ одно лицо, какъ universitas.

§ 16. Созданіе «соціальной физики» въ XVII вѣкѣ.

1. У политическихъ писателей XVII вѣка мы увидимъ дальнѣйшее развитіе ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ. Въ политическомъ отношеніи изъ этого ученія дѣлаются самые разнообразные выводы: естественное право служитъ для оправданія какъ полнѣйшаго абсолютизма монархической власти, такъ и проповѣди прирожденныхъ правъ человѣка, которыя ничѣмъ ограничены быть не могутъ. Но съ соціологической точки зрѣнія политическія теоріи XVII вѣка въ общемъ довольно однообразны. Наиболѣе выдающіеся писатели этого времени представляютъ себѣ общество, или, вѣрнѣе, государство, ибо иного типа общества они не знаютъ, какъ искусственное созданіе человѣческаго разума. Слѣдуя примѣру математическаго естествознанія, которое стремилось свести всѣ явленія къ движенію простѣйшихъ элементовъ, философы ищутъ такихъ элементовъ и для общественныхъ явленій. Общественнымъ атомомъ у нихъ и служитъ человѣческій индивидъ. Этотъ индивидъ является въ ихъ ученіяхъ не сложной и живой, въ многомъ ирраціональной человѣческой личностью, но совершенной абстракціей. Свойства общественнаго атома состоятъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ надѣленъ стремленіемъ къ самосохраненію, которое играетъ для соціальной механики ту же роль, какую сила инерціи для механики физической. Комбинаціи индивидовъ даютъ въ результатѣ общество, причемъ происходитъ простое механическое сложеніе силъ. Къ общественнымъ явленіямъ вполнѣ примѣнимо основное правило естествознанія, что «causa aequat effectum». Такимъ образомъ, государство состоитъ изъ отдѣльныхъ людей, соединившихся путемъ общественнаго договора, и представляетъ собой нѣчто вродѣ машины, которая можетъ быть устроена болѣе или менѣе искусно и служить своей цѣли болѣе или менѣе хорошо.

Самое ученіе о государствѣ строится писателями XVII вѣка дедуктивнымъ методомъ; они очень любятъ геометрическую систему изложенія; исходя изъ нѣсколькихъ аксіоматическихъ въ ихъ глазахъ положеній, они выводятъ изъ нихъ все ученіе о происхожденіи и идеальномъ построеніи государства. Ученія о государствѣ, созданныя въ XVII вѣкѣ, отличаются большимъ раціонализмомъ; историческій матеріалъ изъ нихъ почти исчезаетъ и, если и бываетъ использованъ, то только для иллюстрированія положеній, добытыхъ дедуктивнымъ путемъ. Въ сравненіи съ сочиненіями писателей эпохъ возрожденія, особенно такого, какъ Макіавелли, которые не только по литературнымъ произведеніямъ, но и по собственному дѣятельному участію въ событіяхъ хорошо знали реальную политическую и общественную жизнь, произведенія политическихъ писателей XVII вѣка, по большей части, поражаютъ своимъ доктринерскимъ характеромъ; жизнь въ нихъ отражается слабо.

Декартъ (1596—1650), философская система котораго оказывала огромное вліяніе на мыслителей этой эпохи, полагалъ, что достовѣрное знаніе можетъ получиться только дедуктивнымъ путемъ изъ прирожденныхъ человѣческому уму истинъ. Такъ создаются арифметика и геометрія, простѣйшія изъ наукъ. Что же касается исторіи, то она и Декарту и его послѣдователямъ представлялась просто рядомъ человѣческихъ заблужденій, которыя, по большей части, серьезнаго вниманія не заслуживаютъ. Во второй части своего «Разсужденія о методѣ» (1637 г.) Декартъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе тѣмъ соображеніямъ, которыя одинъ человѣкъ, надѣленный здравымъ смысломъ, можетъ развить о вещахъ, надъ тѣми знаніями, которыя постепенно были накоплены трудами разныхъ лицъ. Точно также онъ гораздо выше ставитъ тѣ государства, въ основѣ которыхъ лежитъ законодательство, начертанное по опредѣленному плану однимъ лицомъ, чѣмъ тѣ, которыя постепенно перешли отъ варварства къ цивилизаціи. Ему несравненно симпатичнѣе тѣ города, которые сразу построены по опредѣленному плану и имѣютъ широкія и прямыя улицы, нежели города старые, которые росли постепенно, не отличаются простотой плана и состоятъ изъ узкихъ, кривыхъ улицъ съ домами неодинаковой высоты.

II. Укрѣпленіе такого метода объясняется, конечно, вліяніемъ математическаго естествознанія. Эпоха возрожденія нанесла рѣшительный ударъ средневѣковому міровоззрѣнію и заложила начало новой наукѣ. Въ средніе вѣка естествознанія, строго говоря, не существовало. Единственнымъ предметомъ, достойнымъ вниманія, считался человѣкъ и то не въ его земныхъ дѣлахъ, а въ отношеніи его къ Богу. Вселеная представлялась огра-

ниченной; въ центрѣ ея находилась земля и все истолковывалось съ точки зрѣнія земли и ея обитателя—человѣка, ради котораго созданъ былъ міръ и совершалась всемірная исторія. При такой точкѣ зрѣнія процессы и предметы физическаго міра не привлекали къ себѣ большого вниия.ман Не существовало идеи всеобщей закономѣрности. Міръ раздѣлялся на преходящую земную и вѣчную небесную сферу, между которыми ничего общаго не было. Изучалась не столько причинная связь, сколько телеологическое назначеніе каждой вещи въ духѣ ученія Аристотеля о матеріи и формѣ. Общая жизнь міра прерывалась чудесами, въ которыя вѣрили, такъ какъ для Бога нѣтъ ничего невозможнаго. Отношенія между неодушевленными предметами представлялись въ анимистической формѣ; вездѣ видѣли дѣйствіе духовь, на которыхъ можно было воздѣйствовать магическими средствами и силой молитвы. Очень много занимались символикой природы, такъ какъ въ мірѣ природы усматривали массу символическихъ указаній на человѣческія дѣла и отношенія между человѣкомъ и Богомъ.

Всему этому пришел конецъ въ XVII столѣтіи. Эпохи возрожденія и реформаціи, если не вполнѣ разрушили, то значительно ослабили гнетъ церковнаго авторитета и личность, нашедшая себя и свою свободу, обратилась къ свободному изученію самой себя и окружающаго міра. Если еще въ XVI вѣкѣ Боденъ серьезно говорилъ объ астрологіи и занимался символикой чиселъ въ исторіи, то въ XVII вѣкѣ Гоббсъ, вполнѣ выражая преобладающія тенденціи своего времени, пишетъ, что философія исключаетъ всякое знаніе, которое возникаетъ изъ божественнаго откровенія. Христосъ явился въ міръ, говоритъ онъ, не для того, чтобы учить логикѣ, праву, политикѣ или естествознанію (De cive 17, 12).

Результатомъ обращенія непосредственно къ природѣ и допроса ея не подъ гнетомъ церковной традиціи и Аристотелевскихъ схемъ явилась масса научныхъ открытій, которыя быстро перевернули всѣ представленія о мірѣ. Въ 1539—40 г. вышла изъ печати книга Коперника «Narratio prima de libris revolutionum», изъ которой стало извѣстно, что земля не является центромъ вселенной. Въ 1609 году появилась другая книга, въ которой Кеплеръ излагалъ законы движенія планетъ и отъ движущихъ планетъ духовъ переходилъ къ физическимъ силамъ, законы которыхъ должны облекаться въ математическія формулы и геометрическія фигуры. Въ первой трети XVII вѣка появляются сочиненія Галилея, въ которыхъ изслѣдуются законы паденія тѣлъ, устанавливаются основные принципы механики, обосновывается ученіе о субъективности чувственныхъ ощущеній. Около того же времени въ Англіи Бэконъ Веруламскій (1561—1626) пишетъ трактаты объ индуктивномъ

методѣ и предлагаетъ новую классификацію наукъ. 15 іюля 1662 г. открыто было въ Лондонѣ «Королевское общество для развитія естественныхъ наукъ», посвятившее себя, главнымъ образомъ, проблемамъ математическаго естествознанія. Завершается все это развитіе въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка трудами Ньютона, который своимъ закономъ всемірнаго тяготѣнія окончательно показалъ единство физическаго міра и проникающую его насквозь ненарушимую закономѣрность, поддающуюся математическому выраженію («Philosophiae naturalis principia mathematica» 1686—1687).

Исторія естествознанія убѣждала мыслителей въ томъ, что весь міръ представляетъ собою раціонально построенный механизмъ, который можетъ быть уложенъ безъ остатка въ логическія и даже математическія схемы. Хотя въ XVII вѣкѣ много говорили о значеніи наблюденія и индуктивнаго метода, но въ научныхъ трактатахъ очень видную роль играла дедукція. Изслѣдователи подходили къ изученію міра съ заранѣе установленными положеніями, вродѣ извѣстной формулы, что природа всегда идетъ простѣйшими путями, и видѣли, что эти формулы оправдываются въ примѣненіи къ опытнымъ даннымъ. Все это произвело такое впечатлѣніе на ученый міръ, что появилось естественное стремленіе распространить тѣ же пріемы и на изученіе общественныхъ явленій и more geometrico построить научную теорію государства, а также политическое и этическое ученіе [1]). Мысль о существованіи особой психической причинности, которая не можетъ быть уложена въ рамки математическаго естествознанія, не приходила въ голову никому. Положительное значеніе новаго направленія состояло въ томъ, что теперь во всякомъ случаѣ стали думать объ изслѣдованіи законовъ существованія государства, о созданіи «соціальной физики», а не ограничивались одними только наблюденіями надъ событіями въ жизни государствъ, вродѣ тѣхъ, которыя мы встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ Макіавелли. Недостаткомъ же новой политической науки являлось ея представленіе объ обществѣ, какъ объ искусственно сооруженномъ механизмѣ; это представленіе, въ сущности, исключало всякую мысль объ естественномъ процессѣ жизни и развитія человѣческаго общества.

III. Съ точки зрѣнія современныхъ воззрѣній на закономѣрность,

---

[1]) Въ русской литературѣ это направленіе подробно разсмотрѣно у Е. Спекторскаго, Проблема соціальной физики въ XVII столѣтіи (т. I, 1910; т. II, 1917). См. также Н. Алексѣевъ, Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ (ч. I, 1912).

намъ трудно даже понять, что теорію общественнаго договора и ученіе объ искусственномъ сооруженіи государства поддерживаютъ въ XVII вѣкѣ какъ разъ такіе писатели, которые, подобно Гоббсу, особенно озабочены построеніемъ общественной науки по образцу естествознанія, т. е. особенно настаиваютъ на наличности строгой закономѣрности въ общественныхъ процессахъ. Получается, повидимому, яркое противорѣчіе между этой основной идеей и представленіемъ о государствѣ, какъ о продуктѣ искусственнаго строительства людей. Это противорѣчіе, по правильному замѣчанію проф. Спекторскаго, объясняется тѣмъ, что мысль объ естественной и притомъ чисто механической закономѣрности физическаго міра была тогда еще такъ нова, что для ея объясненія эту закономѣрность сравнивали именно съ искусственными механизмами, сдѣланными рукою человѣческой и затѣмъ дѣйствующими по разъ заведенному порядку. Нерѣдко закономѣрность природы сравниваютъ съ затѣйчивымъ механизмомъ Страссбургскихъ часовъ. Если Кантъ увѣрялъ въ концѣ XVIII вѣка, что совершенное искусство становится опять природой, то въ XVII вѣкѣ, наоборотъ, учатъ, что совершенная природа становится какъ бы искусствомъ. «Задача моя, писалъ, напр., Кеплерь, состояла въ томъ, чтобы представить небесный механизмъ не на подобіе божественнаго животнаго, но на подобіе часовъ». Декартъ описывалъ міръ на подобіе машины, Бойль—также; и Лейбницъ писалъ про horologium mundi. Даже Боссюэ находилъ, что въ природѣ столько искусства, что самое искусство состоитъ въ пониманіи природы и въ подражаніи ей. Еще въ Вольтеровскомъ «Разговорѣ между философомъ и природой» природа говорила: «меня зовутъ природой, а я вся искусство». Взглядъ на природу, какъ на искусственный механизмъ, поддерживаетъ потребность философовъ XVII вѣка въ деизмѣ; имъ нуженъ небесный механикъ или часовщикъ, который бы сдѣлалъ міровые часы и разъ навсегда завелъ ихъ. Этимъ же взглядомъ объясняется и то, почему Гоббсъ при всемъ физицизмѣ своей «гражданской философіи» называлъ государство «произведеніемъ искусства» и разсуждалъ о немъ, какъ объ автоматическихъ часахъ или иной сложной машинѣ. Самый взглядъ на государство, какъ на произведеніе человѣческаго искусства, какъ мы уже знаемъ, возникъ не въ эту эпоху впервые; мы съ нимъ встрѣчались и въ греческой и въ средневѣковой философіи. Но только въ XVII вѣкѣ государство, именно какъ искусственный механизмъ, объявляется тѣмъ самымъ закономѣрнымъ продуктомъ природы [1]).

---

[1]) См. ко всему вышеизложенному Спекторскій, цит. соч., т. II стр. 14—16.

IV. Конечно, не всѣ политическіе писатели XVII вѣка придерживаются изложеннаго взгляда на природу государства и на методъ созданія науки о государствѣ. Иногда высказываются и иныя идеи, отчасти лицами, придерживающимися болѣе старыхъ взглядовъ, отчасти же такими писателями, которые скорѣе должны быть разсматриваемы, какъ первые провозвѣстники такихъ идей, которыя съ полной силой намѣтились только въ болѣе позднія эпохи.

Въ самомъ концѣ XVI вѣка Petrus Gregorius Tholosanus (1540—1591) въ своей книгѣ «De republica» (1586) рѣшительно возстаетъ противъ мнѣнія, будто люди первоначально, на подобіе дикихъ звѣрей, жили въ лѣсахъ и на горахъ и вели vita solitaria; онъ утверждаетъ въ духѣ Аристотеля, что всегда по самой природѣ между людьми существовало нѣкоторое общеніе (aliqua societas vel communitas vitae) и общество постепенно развивалось по ступенямъ семьи, селенія, общины, государства, какъ его заставляла сростаться сама природа (natura coaluit). Въ развитомъ государствѣ онъ усматривалъ аналогію съ человѣческимъ тѣломъ въ отношеніи къ единству, душѣ, нервамъ, расчлененію, дифференціаціи, гармоніи, функціямъ и т. д.[1]).

Противъ идеи общественнаго договора, какъ основы государства, высказываются, далѣе, нѣкоторые публицисты, которые не желаютъ отказаться отъ средневѣковаго міровоззрѣнія. Къ ихъ числу принадлежитъ Р. Фильмеръ (1604—1647). Въ своемъ сочиненіи (напечатанномъ по смерти автора въ 1680 г.) подъ заглавіемъ «Patriarcha or the natural Power of Kings» онъ рѣшительно высказывается противъ мысли о естественной свободѣ людей и противъ выведенія верховной власти изъ общественнаго договора. Монархическая власть учреждена самимъ Богомъ, который еще въ раю поставилъ Адама надъ Евой и всѣмъ будущимъ потомствомъ; отъ Адама власть перешла къ старшему сыну, затѣмъ къ патріархамъ, а отъ нихъ ведутъ свое происхожденіе цари и короли. Богъ управляетъ всегда посредствомъ монархіи и власть монарховъ естественно выросла изъ семейной власти патріарховъ. Никакому человѣческому закону власть монарховъ не подчинена, а избраніе народомъ монарха противно волѣ Божіей. Точно также и графъ Кларендонъ въ 1676 году въ полемикѣ съ Гоббсомъ настаивалъ на божественномъ происхожденіи власти монарха, рѣшительно отрицалъ общественный договоръ, какъ фактъ, и доказывалъ, что онъ и невозможенъ по природѣ вещей.

---

[1]) См. Gierke, Ioh. Althusius (1880), стр. 94 пр. 51, стр. 158 пр. 106.

Нѣсколько иначе подходитъ къ этимъ вопросамъ епископъ Ричардъ Кумберлэндъ въ своемъ сочиненіи «De legibus naturae disquisitio philosophica» (1672). Этотъ авторъ также полемизизируетъ съ Гоббсомъ. Въ противоположность теоріи послѣдняго, который, считая естественнымъ состояніемъ людей войну всѣхъ противъ всѣхъ, выводилъ государство изъ общественнаго договора, заключеннаго людьми, чтобы избавиться отъ этого состоянія, Кумберлэндъ представляетъ процессъ образованія государства въ меньшей степени искусственнымъ. Правда, отъ него нельзя ожидать воззрѣній, которыя могли бы удовлетворить современному научному сознанію. Самое опредѣленіе закона природы, даваемое имъ (I § 1; ср. V § 1), показываетъ, что онъ еще не умѣетъ провести важнаго различія между фактическимъ и нормативнымъ. «Законы природы, пишетъ онъ, суть нѣкоторыя положенія, неизмѣнной истинности, которыя направляютъ наши добровольныя дѣйствія къ избранію блага и удаленію отъ зла и которыя налагаютъ обязательство въ отношеніи нашихъ внѣшнихъ дѣйствій независимо отъ гражданскихъ законовъ». Такимъ образомъ, законами природы оказываются нормы, будто бы имѣющія для людей обязательную силу, независимо отъ санкціи государственной власти, т. е. то, что на языкѣ того времени называлось естественнымъ правомъ. При такомъ пониманіи законовъ природы Кумберлэндъ не могъ, конечно, дать правильной теоріи происхожденія государства. Но онъ въ значительной степени ослабляетъ моментъ искусственности въ этомъ процессѣ тѣмъ, что признаетъ различіе добра и зла вытекающимъ изъ самой природы вещей, а альтруистическія наклонности также отъ природы присущими человѣку. Отдѣльный человѣкъ въ его представленіяхъ тѣсно связанъ съ человѣческимъ обществомъ и благо индивида не отдѣлимо отъ блага цѣлаго. Эгоистическія стремленія не составляютъ важнѣйшаго мотива нашего поведенія. Основнымъ закономъ міра по Кумбрелэнду является всеобщая любовь и благоволеніе (I, § 9). Этимъ опредѣляются и отношенія людей между собой: люди настолько связаны другъ съ другомъ и зависятъ другъ отъ друга, что весь человѣческій родъ можно разсматривать, какъ одну систему тѣлъ, въ которой все, что касается жизни, счастія, потомства одного человѣка, отзывается на положеніи другихъ людей (II, § 14). Человѣкъ отъ природы обладаетъ такими свойствами, которыя предрасполагаютъ его къ жизни въ обществѣ. Кумберлэндъ отмѣчаетъ, во первыхъ, бо́льшую силу у человѣка, сравнительно съ животными, половаго инстинкта; это обстоятельство, въ соединеніи съ долговременной слабостью человѣческаго потомства, приводитъ къ развитію семейной жизни и укрѣпленію

родительской и родственной любви. Далѣе, благопріятными для общежитія условіями являются особенности человѣческаго лица и рукъ. Лица у людей очень выразительны и разнообразны; это даетъ возможность людямъ индивидуализировать другъ друга; руки полезны въ полной мѣрѣ только при условіи сотрудничества многихъ людей. Принимая во вниманіе, какъ опасно людямъ вступать на путь взаимной вражды и вреда и какъ полезно имъ, напротивъ, помогать другъ другу, Кумберлэндъ рѣшительно отказывается вѣрить Гоббсу, что въ изолированномъ состояніи люди стремяться къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ, и думаетъ, что человѣку по природѣ скорѣе свойственно стремленіе входить въ общество себѣ подобныхъ на равныхъ для всѣхъ основаніяхъ (II, § 28—30). Признаніе такой природной солидарности между всѣми людьми и даетъ полную возможность Кумерлэнду вывести общество и государство изъ непроизвольныхъ стремленій людей, которыя возникаютъ въ нихъ по самой ихъ природѣ и освѣщаются правымъ разумомъ только уже на извѣстной ступени развитія. Въ остальномъ Кумберлэндъ остается такимъ же раціоналистомъ, какъ и большинство ученыхъ его времени и считаетъ даже возможнымъ результаты моральнаго познанія облекать въ математическія формулы. Дальнѣйшее развитіе идеи, высказанныя Кумерлэндомъ, получили у англійскихъ моралистовъ и экономистовъ XVIII вѣка, о которыхъ рѣчь будетъ ниже.

Наконецъ, не могу пройти молчаніемъ замѣчаніе, которое дѣлаетъ П а с к а л ь (1623—1662) въ своемъ «Traitè sur le vide». «Вся масса людей, сказано здѣсь, въ теченіе долгой смѣны столѣтій, должна быть разсматриваема, к а к ъ о д и н ъ ч е л о в ѣ к ъ, п о с т о я н н о с у щ е с т в у ю щ і й и у ч а щ і й с я». Въ этихъ словахъ содержится распространеніе на весь человѣческій родъ той мысли, которую Августинъ высказывалъ лишь въ примѣненіи къ части человѣчества, предназначенной къ спасенію и руководимой самимъ Богомъ; въ тоже время здѣсь предвосхищается идея общечеловѣческаго прогресса которая была разработана въ XVIII и XIX столѣтіяхъ трудами, главнымъ образомъ, Кондорсэ, Сенъ Симона, Конта и мн. другихъ писателей.

Но всѣ эти воззрѣнія не характерны для XVII вѣка. Поэтому въ дальнѣйшемъ мы обратимся къ разсмотрѣнію главнымъ образомъ тѣхъ писателей, которые старались создать науку объ обществѣ на подобіе математическаго естествознанія и разрабатывали теорію общественнаго договора.

§ 17. Гуго Гроцій.

I. Гуго Гроцій (1583—1645) развилъ свои мысли о государствѣ въ своемъ знаменитомъ трактатѣ «Три книги о правѣ войны и мира» (1625). Гроцій очень высоко ставитъ Аристотеля, хотя не желаетъ, подобно схоластикамъ, безусловно подчиняться его авторитету (введ. 42). Вслѣдъ за Аристотелемъ онъ утверждаетъ, что человѣку по самой его природѣ присуще стремленіе къ обществу себѣ подобныхъ. Поэтому онъ не можетъ согласиться съ мнѣніемъ, будто вся правда основана на силѣ или будто люди создали право исключительно ради утилитарныхъ соображеній. Гроцій убѣжденъ въ томъ, что существуетъ естественное право, которое основано именно на этой общежительной природѣ человѣка. Само священное писаніе указываетъ на этотъ фактъ: выводя всѣхъ людей отъ одной пары, оно тѣмъ самымъ утверждаетъ, что между людьми есть природное родство, которое влечетъ ихъ другъ къ другу и не позволяетъ наносить обиды (введ. 14). Уже многія животныя умѣряютъ заботу о собственной выгодѣ вниманіемъ отчасти къ своему потомству, отчасти къ другимъ особямъ того же рода. Тоже самое можно сказать о дѣтяхъ, которымъ отъ природы свойственна наклонность дѣлать добро другимъ. Въ зрѣломъ же возрастѣ у человѣка съ этой наклонностью соединяется способность создавать общія правила и поступать сообразно съ ними (введ. 7). Этой способностью человѣкъ отличается отъ животныхъ и потому онъ одинъ только и имѣетъ естественное право. Гроцій не раздѣляетъ ученія нѣкоторыхъ римскихъ юристовъ объ естественномъ правѣ, общемъ для человѣка съ животными, такъ какъ считаетъ способнымъ къ праву только существо, которое понимаетъ общія предписанія (I, XI, 1). Естественное право представляется Гроцію неизмѣннымъ. Если что иногда мѣняется, то только предметъ, къ которому прилагается естественное право; на этомъ основаніи убійство, вообще запрещенное, въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ оказаться дозволеннымъ (I, X, 6). Естественное право такъ глубоко коренится въ человѣческой природѣ, что мы признавали бы его, даже если бы не было никакого Бога (введ. 11). Познать его можно, во первыхъ, разсужденіемъ: къ нему принадлежитъ все то, что необходимо, что согласно съ разумной природой и общеніемъ; во вторыхъ, опытомъ; если какое нибудь положеніе соблюдается у всѣхъ народовъ или хотя бы у всѣхъ культурныхъ народовъ, то этотъ фактъ также съ большой вѣроятностью говоритъ за то, что это положеніе вытекаетъ изъ здраваго человѣческаго разсудка (I, I, XII, 1). Но мы знаемъ, что Богъ существуетъ; это подтверждено массой доказательствъ и чудесъ; поэтому мы должны и

естественному праву приписывать происхожденіе отъ Бога, которому обязаны нашимъ бытіемъ и который всюду проявляетъ свою благость и могущество (введ. 11). Однако, естественное право не вытекаетъ изъ произвола Бога; оно настолько неизмѣнно, что самъ Богъ не могъ бы его измѣнить. Богъ не можетъ сдѣлать, чтобы дважды два не было четырьмя; точно также не можетъ Онъ сдѣлать, чтобы дурное по своей природѣ не было таковымъ (I, I, X, 5). Кромѣ естественнаго права, существуютъ еще произвольныя заповѣди Бога, которымъ мы также обязаны повиноваться, но которыя предписываютъ или запрещаютъ не то, что хорошо или дурно по природѣ, а то, что становится таковымъ лишь по волѣ Божіей (I, I, X, 2). Эти заповѣди Богъ отчасти открылъ всему человѣчеству (при сотвореніи людей, при возстановленіи человѣческаго рода послѣ потопа, при искупленіи людей жертвой Христа), отчасти же далъ только своему избранному народу—евреямъ—черезъ Моисея.

Естественное право есть, такимъ образомъ, заповѣдь разума, которая показываетъ, что извѣстное дѣйствіе, благодаря своему согласію или несогласію съ разумной природой, сопряжено съ моральной недопустимостью или съ моральной необходимостью, почему Богъ, какъ творецъ природы, это дѣйствіе или запретилъ или же предписалъ (I, I, X, 1). Изъ естественнаго права вытекаетъ, что мы должны воздерживаться отъ чужого добра и возвращать его, если оно къ намъ попало, что мы должны соблюдать данныя обѣщанія, возмѣщать ущербъ, нанесенный по нашей винѣ, и воздавать наказанія за обиды. Къ этому у человѣка присоединяется способность сужденія, которая заставляетъ его принимать во вниманіе не только настоящее, но и будущее, и соотвѣтственно съ этимъ правильно соразмѣрять полезное и пріятное и не поддаваться страстямъ и увлеченіямъ (введ. 8—10).

II. На естественной обязанности соблюдать договоры основывается государство (введ. 15). Въ основѣ договора, которымъ учреждается государство, помимо естественнаго влеченія людей къ общенію, лежитъ и понятая ими польза: люди отъ природы слабы и только выигрываютъ отъ соединенія въ правильно устроенное государство (введ. 16). Государство есть совершенное соединеніе свободныхъ людей, которые сошлись ради правовой защиты и пользы (I, I, XIV, 1). Отъ государства исходитъ гражданское право, которое своимъ источникомъ имѣетъ гражданскую власть. Люди, вступая въ государство, вольны выбирать любую форму правленія (I, III, VIII, 2). Но, если они перенесли при этомъ власть на одного монарха, то затѣмъ они уже не имѣютъ права противъ него возставать, такъ какъ судить монарха можетъ только одинъ Богъ.

Если гражданская власть предписываетъ что либо противное естественному праву или заповѣдямъ Бога, то этого, конечно, исполнять не слѣдуетъ; но и въ этомъ случаѣ нельзя оказывать активное сопротивленіе власти; приходится покорно выносить наказаніе, налагаемое властью за неисполненіе приказа (I, IV, I, 4). Слѣдуетъ помнить, что 1) не всякая власть установлена въ интересахъ подвластныхъ (власть господъ надъ рабами) и 2) что даже въ случаѣ наличности такой власти подвластный не всегда можетъ самъ судить властителя (опекаемый не судитъ своего опекуна; I, III, VIII, 14). Избраніе людьми монарха безъ всякихъ ограниченій можетъ имѣть мѣсто по разнымъ причинамъ: или потому, что иначе люди не видятъ спасенія отъ грозящей имъ опасности, или потому, что данные люди отъ природы надѣлены рабскими свойствами, или же потому, что они правомѣрно завоеваны своимъ властителемъ. Разъ установлена такая высшая власть, то насиліе допускается только въ тѣхъ случаяхъ, когда государственные суды бездѣйствуютъ.

Между самостоятельными государствами также существуетъ международное право, основанное на ихъ соглашеніи и общей пользѣ. Это право требуетъ, чтобы войны велись только для защиты права и притомъ въ границахъ, допускаемыхъ правомъ. Изслѣдованію права войны и мира и посвящено, главнымъ образомъ, сочиненіе Гуго Гроція.

III. Изъ всего сказаннаго о естественномъ правѣ Гуго Гроцій дѣлаетъ тотъ выводъ, что нельзя считать право основаннымъ только на силѣ или на пользѣ. Справедливость имѣетъ гораздо болѣе глубокія основанія. Несправедливость влечетъ за собой для человѣка муки угрызенія совѣсти. Сверхъ того несправедливый человѣкъ рискуетъ не имѣть никакихъ друзей; на то же должно разсчитывать и несправедливое государство. Хотя не всегда правое дѣло побѣждаетъ, ибо его побѣдѣ могутъ помѣшать различныя причины, но самая правота дѣла и сознаніе ея даетъ людямъ особую силу (введ. 27). Что же касается насилія, то оно лишь въ крайнихъ случаяхъ примѣняется для поддержанія авторитета права (введ. 18—22). Правильно сказалъ Помпей, что государство самое счастливое то, которое границей своей имѣетъ справедливость (введ. 24). Ясно, что Гроцій не проводитъ никакого отчетливаго различія между правомъ и моралью и его естественное право содержитъ въ себѣ безъ разграниченія какъ юридическія, такъ и нравственныя предписанія.

Весь методъ Гроція является чисто раціоналистическимъ. Хотя онъ прибѣгаетъ къ исторіи, но она ему нужна только для примѣровъ, которые въ его глазахъ имѣютъ

тѣмъ больше цѣнности, чѣмъ лучше то время и тотъ народъ, изъ жизни котораго эти примѣры берутся (введ. 46). Объ основномъ же своемъ методѣ Гроцій самъ говоритъ, что онъ старался отвлечься отъ всѣхъ отдѣльныхъ фактовъ и начертать свою систему на подобіе математиковъ, которые разсматриваютъ свои фигуры отдѣльно отъ тѣлъ (введ. 58).

Слѣдуетъ отмѣтить, впрочемъ, что въ серединѣ своего труда (кн. II, гл. 23, 1) Гуго Гроцій вынужденъ сдѣлать признаніе о невозможности примѣнить во всей чистотѣ математическій методъ къ общественнымъ вопросамъ. «Аристотель вполнѣ правъ, читаемъ мы здѣсь, когда говоритъ, что въ морали нѣтъ той точности, какъ въ математикѣ, ибо математическія науки отдѣляютъ форму отъ всякаго содержанія, а самыя формы таковы, что онѣ не имѣютъ между собой ничего промежуточнаго, какъ напр., прямая и кривая. Въ морали же мельчайшія обстоятельства измѣняютъ дѣло и формы, о которыхъ идетъ рѣчь, имѣютъ между собой промежуточныя области извѣстной ширины, которыя склоняются то къ одной крайности, то къ другой. Такъ, между предписаннымъ и запрещеннымъ середину составляетъ дозволенное, которое приближается то къ тому, то къ другому; отсюда возникаетъ двусмысленность, какъ въ сумеркахъ или при оттепели. Вотъ почему, какъ говоритъ Аристотель, иногда трудно рѣшить, чему отдать предпочтеніе. Андроникъ Родосскій говоритъ: «по истинѣ справедливое трудно отличить отъ того, что только кажется справедливымъ».

§ 18. Томасъ Гоббсъ.

I. Крупный англійскій мыслитель Томасъ Гоббсъ (1588—1679) изложилъ свое ученіе объ обществѣ въ двухъ трактатахъ «Философскія основанія ученія о гражданинѣ» (1642) и «Левіафанъ» (1651). Гоббсъ не только политическій писатель; у него имѣется разработанная философская система. Въ этой системѣ послѣдовательно проводится самый крайній матеріализмъ. По ученію Гоббса, существуютъ только тѣла. Пространство есть лишь отвлеченный образъ существующей вещи, а время—движеніе тѣла. Для Гоббса поэтому нѣтъ принципіальнаго различія между организмомъ и механизмомъ; вѣдь самая жизнь по его представленію есть только движеніе членовъ. Поэтому, хотя онъ и называетъ государство чудовищемъ Левіафаномъ, квалифицируя его при этомъ, какъ искусственнаго человѣка (homo artificialis) и какъ личность (persona), но это не даетъ намъ никакого права зачислять его въ сторонники органической теоріи, какъ

это иногда дѣлается. Государство въ его глазахъ остается искусственно сооруженнымъ людьми механизмомъ. Сооружается оно правымъ разумомъ людей, какъ и всякая машина; оно при этомъ не отличается особенно отъ сооруженій самой природы, ибо и природа организована разумно. Органической жизни, независящей отъ воли людей, государство не ведетъ.

Въ этомъ отношеніи очень интересно введеніе Гоббса къ первой книгѣ его «Левіафана». «Человѣческое искусство, читаемъ мы здѣсь, настолько подражаетъ природѣ, т. е. тому божественному искусству, посредствомъ котораго Богъ создалъ міръ и управляетъ имъ, что, между прочимъ, можетъ произвести искусственное животное. Ибо, такъ какъ жизнь есть не что иное, какъ движеніе членовъ, начало котораго заключено въ какой либо главной части тѣла, то почему же намъ не сказать, что всѣ автоматы или всѣ машины, которыя движутся пружинами и колесами, расположеными внутри, подобно часамъ, имѣютъ также искусственную жизнь? Что такое сердце, какъ не пружина, что такое суставы, какъ не колесики, сообщающіе всему тѣлу движеніе, котораго хотѣлъ мастеръ? И не только животному подражаетъ искусство, но даже самому благородному животному, человѣку. Тотъ великій Левіафанъ, который называется государствомъ, есть искусственное сооруженіе, искусственный человѣкъ, хотя значительно превосходящій и массой и силой естественнаго человѣка (ради покровительства которому и ради спасенія котораго онъ и выдуманъ). Въ немъ тотъ, кто имѣетъ высшую власть, почитается за душу, магистраты и префекты—за искусственные члены; награды и наказанія, присвоенныя высшей власти, которыми члены побуждаются къ выполненію каждый своего дѣла,—суть нервы, дѣлающіе тоже самое въ естественномъ тѣлѣ. Богатства отдѣльныхъ людей играютъ роль силы, народное благо—цѣли, совѣтники, которые подсказываютъ то, что слѣдуетъ знать,—памяти, справедливость и законы—искусственнаго разума. Согласіе есть здоровье, мятежъ—болѣзнь, гражданская война—смерть. Наконецъ, договоры, которыми соединяются части этого политическаго тѣла, подобны Божественному слову: «да будетъ» или: «сотворимъ человѣка», сказанному Богомъ въ началѣ, когда сотворялся міръ.— Намѣреваясь описать природу этого искусственнаго человѣка, я разсмотрю: 1) его матерію и мастера (artificem), т. е. человѣка; 2) какимъ образомъ и какими договорами онъ созданъ; какія права въ немъ, какова власть и въ комъ высшая власть сосредоточена; 3) что такое христіанское государство; 4) что такое царство тьмы».

II. Согласно ученію Гоббса, общество людей или, какъ онъ его

называетъ, толпа (multitudo) не есть природное единство, но простая сумма людей. У толпы не можетъ быть единой воли и она не можетъ совершать единаго дѣйствія. Толпа не есть естественное лицо. Только тогда, когда люди согласятся, чтобы воля какого нибудь одного человѣка или согласная воля совѣта считалась за волю всѣхъ, тогда толпа становится однимъ лицомъ и надѣляется волею (De cive VI, I, прим.; XII, VIII). Общества животныхъ, какъ напр., муравьевъ и пчелъ, представляются природными единствами, такъ какъ согласіе этихъ существъ покоится на инстинктѣ и потому естественно. Такія естественныя общества возможны однако только среди животныхъ именно потому, что они живутъ инстинктомъ, не спорятъ между собою о почестяхъ, не дѣлаютъ различія между общимъ и частнымъ благомъ, не умѣютъ обманывать другъ друга и т. д. (Lev. II, 17). Общество же людей можетъ покоиться только на соглашеніи, предполагающемъ участіе разума, и потому искусственно (De cive V, 5).

Въ естественномъ состояніи людей нѣтъ никакого общества; каждый человѣкъ отъ природы желаетъ только своей пользы и въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ руководится исключительно страхомъ, вызываемымъ присущимъ человѣку чувствомъ самосохраненія. По естественному праву всѣ равны и имѣютъ право каждый на все. Подъ вліяніемъ желанія обладать одними и тѣми же вещами между людьми воцаряется борьба всѣхъ противъ всѣхъ, и при равенствѣ людей эта борьба не имѣетъ никакихъ шансовъ на окончаніе.

Такъ характеризуетъ Гоббсъ естественное состояніе людей. Характеристика эта добыта имъ путемъ чисто дедуктивнаго метода; онъ ее выводитъ изъ нѣкоторыхъ основныхъ свойствъ человѣческой природы. Къ историческому матеріалу Гоббсъ, въ общемъ, относится съ полнымъ равнодушіемъ. Тѣмъ не менѣе можно найти указанія, что войну всѣхъ противъ всѣхъ философъ склоненъ былъ считать и исторически установленнымъ фактомъ. «Но, скажетъ кто нибудь, читаемъ мы въ «Левіафанѣ» (кн. 1 гл. 13), никогда не было войны всѣхъ противъ всѣхъ. Какъ, а развѣ Каинъ не убилъ изъ зависти брата своего Авеля? Конечно, онъ не рѣшился бы на такое злодѣяніе, если бы тогда существовала общая власть, которая могла бы отомстить. Развѣ и теперь во многихъ мѣстахъ не такъ живется? Американцы, если не считать, что они малыми семьями подчинены отцовскимъ законамъ, живутъ такъ, ибо согласіе ихъ семей держится исключительно на сходствѣ страстей. Какова была жизнь людей, не подчиненныхъ никакой общей власти, можно узнать изъ жизни тѣхъ, между которыми происходитъ гражданская война. Если бы даже ни-

когда не было времени, когда каждый былъ врагомъ каждаго другого, то короли и лица, имѣющія высшую власть, всегда являются взаимными врагами. Ибо всегда они другъ друга подозрѣваютъ, стоя другъ противъ друга, какъ гладіаторы, съ напряженными глазами и оружіемъ, т. е. размѣстивши на границахъ укрѣпленія и скрывая развѣдчиковъ во вражеской странѣ, а это и есть военное положеніе. Но такъ какъ иначе нельзя обезпечить благо подданныхъ, то отсюда и не вытекаетъ то бѣдствіе, которое послѣдовало бы за полной свободой частныхъ лицъ».

По поводу всѣхъ этихъ разсужденій объ естественномъ состояніи слѣдуетъ отмѣтить, что основная ошибка, которую Гоббсъ дѣлаетъ въ этомъ построеніи, состоитъ въ томъ, что онъ не замѣчаетъ внутренняго противорѣчія въ своемъ разсужденіи. Онъ хочетъ нарисовать намъ дообщественное состояніе людей и изображаетъ его, какъ борьбу всѣхъ противъ всѣхъ. Между тѣмъ самая борьба есть уже видъ общенія между людьми. Въ этомъ отношеніи послѣдовательнѣе были Монтескье и Руссо, которые дообщественное состояніе изображали, какъ состояніе изолированнаго человѣка. Конечно, и эти писатели дѣлали по существу грубую ошибку, потому что искали для человѣка того состоянія, въ которомъ онъ вообще никогда не жилъ.

III. На помощь человѣку приходитъ его правый разумъ— recta ratio,—т. е. его собственное и истинное разсужденіе о дѣйствіяхъ, которыя могутъ повести къ выгодѣ или ко вреду. Нарушеніе естественныхъ законовъ состоитъ въ ложномъ разсужденіи или въ глупости людей, которые не видятъ своихъ обязанностей по отношенію къ остальнымъ, обязанностей, исполненіе которыхъ необходимо для ихъ собственнаго самосохраненія (De cive II, 1, прим.). Правый разумъ показываетъ человѣку, что только въ государствѣ онъ можетъ получить настоящую свободу и безопасность. Впрочемъ, государство основывается двумя путями: естественнымъ, когда оно покоится на покореніи однихъ людей другими, причемъ покоритель, получивъ обѣщаніе покореннаго повиноваться, оставляетъ покоренному свободу, оказывая ему довѣріе, или же по установленію, когда люди заключаютъ соглашеніе между собой подчиниться извѣстной власти и сверхъ того соглашеніе съ самимъ властителемъ (De cive, VI, 12; VII, 20; VIII, 3).

Договоры по естественному праву должны исполняться, такъ какъ иначе самое заключеніе ихъ было бы безцѣльнымъ (De cive, III, 1). Тотъ, кто не намѣренъ исполнять договоры, не будетъ допущенъ въ общество, слѣдовательно, не получитъ безопаснаго существованія и погибнетъ (Lev. I, 15). Договоръ, заклю-

ченный подъ вліяніемъ страха, недѣйствителемъ только въ гражданскомъ обществѣ, по распоряженію высшей власти; но онъ вполнѣ дѣйствителенъ въ естественномъ состояніи, гдѣ такой власти не имѣется (Lev. II, 30). Въ случаѣ покоренія люди заключаютъ договоръ, боясь одного человѣка (завоевателя), въ случаѣ установленія они заключаютъ договоръ, боясь другъ друга.

Властителемъ въ государствѣ можетъ быть либо одно лицо, либо коллегія, но наилучшей формой правленія Гоббсъ считаетъ монархію. Послѣ того, какъ люди подчинились верховной власти, они обязаны ей во всемъ повиноваться; они перестаютъ подчиняться естественному праву и начинаютъ жить по гражданскимъ законамъ. Никакимъ ограниченіямъ верховной власти Гоббсъ не придаетъ цѣны; въ частности, онъ отрицаетъ ученіе о раздѣленіи властей, такъ какъ оно разрушаетъ верховную власть (De cive VI, 13 прим.; VII, 4; XII, 5). Тѣмъ не менѣе, для самихъ властителей естественное право сохраняетъ силу, ибо оно есть нравственный законъ; оно требуетъ отъ нихъ, чтобы въ своихъ дѣйствіяхъ они руководились общимъ благомъ, чтобы они не воспрещали исповѣдывать ту религію, которую сами считаютъ средствомъ для спасенія души, чтобы они были справедливы въ распредѣленіи повинностей, назначали справедливыхъ судей, которые бы не отступали отъ общихъ законовъ ради произвола, оставляли подданнымъ ту мѣру свободы, которая необходима, чтобы не убить въ нихъ всякую самодѣятельность (De cive XIII). Неоднократно Гоббсъ указываетъ, что есть высшій предѣлъ для всякаго страха и что каждый долженъ удержать въ обществѣ право защищать свое тѣло, право пользоваться свободнымъ воздухомъ, землей и всѣмъ остальнымъ, необходимымъ для жизни (тамъ же III, 14). Не можетъ также верховная власть предписать гражданамъ оскорблять Бога (XV, 15). Въ остальномъ же власть государства безгранична. Государство опредѣляетъ, что именно граждане должны считать добромъ и что зломъ (III, 6). Государство устанавливаетъ культъ Бога и толкуетъ священное писаніе. Оно является верховнымъ судьей въ дѣлахъ свѣтскихъ и духовныхъ, такъ какъ нѣтъ никакой вселенской церкви, въ виду отсутствія соотвѣтствующей власти, но каждое христіанское государство вмѣстѣ съ тѣмъ является и церковью. Государство устанавливаетъ даже догматы вѣры, такъ какъ отъ христіанина требуется внутренняя вѣра лишь по отношенію къ положенію, что Іисусъ есть Христосъ, всѣ же остальныя положенія вѣры могутъ быть принимаемы имъ просто по предписанію государства чисто внѣшней вѣрой (XVIII. 14). Если государство предписываетъ мнѣ совершить нѣчто такое, что я самъ считаю грѣхомъ, то, повинуясь государству, я не совершаю грѣха, такъ какъ первая обязанность

гражданина есть повиновеніе, а грѣхъ падаетъ уже на того, отъ кого исходитъ приказаніе (XII, 2).

IV. Такимъ образомъ, государство представляется Гоббсу превосходной машиной, построенной людьми подъ вліяніемъ праваго разума, вложеннаго въ нихъ самимъ Богомъ. Люди вступаютъ въ учреждаемое ими государство съ тѣмъ, чтобы быть въ состояніи жить наиболѣе пріятнымъ для нихъ образомъ (XIII. 4). Естественное состояніе такъ же относится къ гражданскому (т. е. свобода къ подчиненію), какъ звѣрь къ человѣку. Естественная свобода есть свобода звѣриная (VII, 18). Внѣ государства—владычество страстей, война, страхъ, бѣдность, мерзость, одиночество, дикость, невѣжество, звѣрство; въ государствѣ—владычество разума, миръ, безопасность, блаженство, благолѣпіе, общество, изысканность, знанія, благожелательность (X,1). Благость поступковъ состоитъ въ томъ, что они направлены къ поддержанію мира, а вредность—въ томъ, что они направлены къ возбужденію несогласія (III, 23). Но безъ государственнаго принужденія люди никогда не сумѣли бы осуществить эту благость, такъ какъ дѣйствія праваго разума у нихъ постоянно искажаются вліяніемъ страстей (III, 26).

В ъ с и л у р а з у м а Г о б б с ъ в ѣ р и т ъ б е з у с л о в н о: когда основанія человѣческихъ поступковъ будутъ извѣстны съ той же достовѣрностью, съ какой сознается основаніе величины въ фигурахъ, честолюбіе и жадность, лживая власть которыхъ дѣйствуетъ на мнѣніе о правѣ и безправіи, будутъ безсильны и человѣческій родъ будетъ наслаждаться такимъ миромъ, что никогда не окажется необходимымъ вступать въ сраженія (развѣ изъ за мѣста, потому что люди размножаются; De cive, введеніе, письмо къ графу Девонширскому).

Что касается отношеній между государствами, то въ виду отсутствія надъ ними принудительной власти, эти отношенія должны почитаться естественными, т. е. состояніемъ войны.

Построенія Гоббса представляютъ образецъ к р а й н я г о р а ц і о н а л и з м а. Гоббсъ вѣритъ въ то, что весь міръ разуменъ и н е в и д и т ъ р а з н и ц ы м е ж д у п р и р о д о й и ч е л о в ѣ ч е с к и м ъ и с к у с с т в о м ъ. Вотъ почему, считая государство искусственнымъ сооруженіемъ людей, онъ можетъ въ то же время признавать его вполнѣ закономѣрнымъ явленіемъ. Но слѣдуетъ признать, что вполнѣ послѣдовательно такую концепцію ему провести не удалось и потому въ его разсужденіяхъ на каждомъ шагу мы встрѣчаемся с ъ п р о т и в о р ѣ ч і я м и и н е я с н о с т я м и. Такъ, если природа разумна и представляетъ собой произведеніе искусства, то откуда же берутся тѣ человѣческія страсти, которыми опредѣляется

естественное состояніе и которыя приводятъ къ анархической и истребительной войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ? Если природа вполнѣ разумна, то отчего же не всѣ люди одарены въ равной степени правымъ разумомъ, который влечетъ ихъ къ образованію государства, и почему ко времени самого философа людямъ все еще не удалось построить правильно организованное государство? Если все въ мірѣ разумно и закономѣрно, то почему же различаются государства, возникшія естественнымъ путемъ, въ результатѣ покоренія, и государства по установленію?

Равнымъ образомъ, трудно у Гоббса, какъ и у всѣхъ писателей данной эпохи, найти отчетливую границу между нормативнымъ и фактическимъ. Гоббсъ постоянно употребляетъ слово «естественный»; мы встрѣчаемъ у него и «естественное право» и «естественные законы». При этомъ всегда очень трудно рѣшить, означаетъ ли «естественное» то, что существуетъ фактически, или же то, что только желательно, является идеаломъ. Самый «правый разумъ» людей съ одной стороны является силою отъ природы присущей людямъ, вложенной въ нихъ самимъ Богомъ, съ другой же стороны онъ оказывается достояніемъ далеко не всѣхъ людей и вступаетъ въ борьбу со многими явленіями, которыя вызываются естественнымъ ходомъ вещей. Конечно, все это происходитъ оттого, что и Гоббсъ не вполнѣ еще уяснилъ себѣ понятіе закона природы; въ его представленіяхъ объ этихъ законахъ масса нормативныхъ элементовъ. Отъ этого его изложеніе становится часто крайне неясно для читателя, подходящаго къ нему съ современными научными понятіями. [1])

§ 19. Джонъ Локкъ.

I. Другой англійскій философъ XVII вѣка Джонъ Локкъ (1632—1704) въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Два трактата о правительствѣ» (1690), исходя изъ теоретическихъ предпосылокъ, довольно близко стоящихъ къ принципамъ Гоббса, дѣлаетъ однако совсѣмъ

---

[1]) Еще дальше Гоббса въ индивидуализмѣ пошелъ Iohann Friedrich Horn въ своей книгѣ ‹Politicorum pars architectonica de Civitate› (1664). Горнъ признаетъ единственной реальностью отдѣльнаго человѣка. Изъ этого онъ дѣлаетъ выводъ, что никакимъ договоромъ масса людей не можетъ себя превратить въ единство и установить надъ собой власть. Власть надъ людьми можетъ быть получена только отъ Бога и принадлежать можетъ только отдѣльному человѣку. Поэтому единственной нормальной формой правленія является монархія; что касается республики, то въ ней на самомъ дѣлѣ никакой власти нѣтъ; есть только сѣть договоровъ между отдѣльными людьми. См. о Горнѣ O. Gierke, Iohannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1880), 70—71, 190—191.

иные политическіе выводы и на почвѣ ученія объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ создаетъ теорію конституціоннаго правового государства.

Локкъ также представляетъ себѣ естественное состояніе людей, какъ состояніе полной свободы. Но это не означаетъ у него господства произвола, ибо, по мнѣнію Локка, люди по естественному праву не могутъ ни себя самихъ лишать жизни, ни вредить жизни, свободѣ, имуществу и здоровью другихъ людей. Это доказывается слѣдующимъ образомъ. «Человѣкъ въ этомъ состояніи имѣетъ несомнѣнную свободу распоряжаться своей личностью и своимъ владѣніемъ; онъ не свободенъ уничтожить себя самаго или существо, находящееся въ его обладаніи, если только этого не требуетъ болѣе благородная цѣль, чѣмъ простое самосохраненіе. Естественное состояніе подлежитъ естественному закону, который обязателенъ для всѣхъ. Этотъ законъ есть разумъ и онъ учитъ все человѣчество, если только послѣднее его вопрошаетъ, что, такъ какъ всѣ равны и независимы, то никто не можетъ причинять другому ущерба въ его жизни и владѣніи, здоровьи и свободѣ; такъ какъ всѣ люди суть произведенія единаго всемогущаго безконечно мудраго Творца, всѣ являются слугами одного неограниченнаго господина, посланными на свѣтъ по его приказу и для его цѣлей, то они составляютъ его собственность, его твореніе, предназначенное существовать столько времени, сколько пожелаетъ онъ, а не кто либо иной. И такъ какъ всѣ они надѣлены одинаковыми способностями, всѣ принимаютъ участіе въ общемъ обладаніи природой, то между ними не можетъ быть принято такое подчиненіе, которое уполномочивало бы насъ уничтожать другъ друга, какъ если бы мы были созданы для взаимнаго пользованія другъ другомъ, подобно низшимъ классамъ существъ, созданныхъ для нашего употребленія». (II трактатъ гл. 2, 6).

Такъ какъ въ естественномъ состояніи всѣ равны и нѣтъ надъ людьми никакой высшей власти, то каждый имѣетъ право самъ расправляться съ нарушителями естественныхъ законовъ, но долженъ это дѣлать не по внушенію страстей, а по указаніямъ разума, въ соотвѣтствіи съ виной и нанесеннымъ вредомъ. Такъ и до сихъ поръ поступаетъ государство съ провинившимися на его территоріи иностранцами, на которыхъ законодательная власть государства не распространяется. Въ такомъ же естественномъ состояніи находятся другъ къ другу независимые государи.

Но такъ какъ необходимость для каждаго самому расправляться съ нарушителями законовъ вызываетъ состояніе войны между людьми, то они заключаютъ между собою договоръ и образуютъ государство. Заключеніе такого договора

вполнѣ соотвѣтствуетъ видамъ Бога, который такъ создалъ человѣка, что онъ понимаетъ неудобство жить въ одиночку (гл. 7, 77). Тѣмъ не менѣе только родительская власть есть власть по природѣ; политическая же власть основана на добровольномъ соглашеніи людей (гл. 15, 173). Никто не можетъ быть подчиненъ государственной власти иначе, какъ съ его согласія, ибо въ естественномъ состояніи всѣ люди равны и свободны. Поэтому Локкъ учитъ, что и въ существующемъ уже государствѣ подданство каждаго лица устанавливается не въ моментъ его рожденія, но лишь тогда, когда взрослый человѣкъ изъявляетъ свое согласіе подчиняться этому государству. Это согласіе можетъ быть выражено молчаливо, напр., если человѣкъ пользуется имуществомъ на основаніи законовъ данной страны. Однако въ случаѣ такого только молчаливаго согласія, данное лицо вольно всегда освободиться отъ подданства, отказавшись отъ этого имущества (гл. 8, 118—122). Такимъ образомъ, у Локка государство не есть принудительный союзъ, какимъ оно является на самомъ дѣлѣ.

Общество, устанавленное общимъ соглашеніемъ, образуетъ тѣло, дѣйствующее согласно волѣ большинства, ибо всякое тѣло движется въ направленіи наибольшей силы, каковой является здѣсь сила большинства. Всякій, вступившій въ государство, долженъ считаться передавшимъ всю власть, которая принадлежала ему въ естественномъ состояніи, большинству. Большинство опредѣляетъ и форму устройства государства. Однако государственная власть по Локку, не неограничена. Она, прежде всего, принадлежитъ законодательнымъ органамъ государства. Будучи соединеніемъ въ рукахъ законодательныхъ учрежденій той власти, которую въ естественномъ состояніи имѣютъ всѣ отдѣльные люди, она не можетъ быть болѣе абсолютной, чѣмъ эта естественная власть. А такъ какъ и въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ безусловной власти надъ своей и чужой жизнью и надъ чужимъ имуществомъ, то эти законы не теряютъ своей силы и въ государствѣ, а, напротивъ, еще болѣе здѣсь укрѣпляются. Рядомъ съ органами законодательной власти въ государствѣ существуютъ еще органы власти исполнительной и федеративной. Первые исполняютъ законы и поддерживаютъ ихъ силу, а вторые имѣютъ власть войны и мира и заключенія трактатовъ. Органы исполнительной и федеративной власти могутъ быть одни и тѣ же, но законодательство должно быть вручено особымъ органамъ. Высшею властью въ государствѣ является законодательная, которой подчинены обѣ другія.

II. Разсуждая о задачахъ государственной власти, Локкъ воскрешаетъ тѣ идеи правоваго государства, съ кото-

рыми мы столкнулись уже у Аристотеля, которыя затѣмъ надолго были забыты, а теперь вновь выдвигаются англійской политической жизнью. Именно Локкъ настаиваетъ на томъ, что государственная власть по самой своей природѣ не можетъ быть абсолютной, т. е. руководиться произволомъ и аффектами. Такая власть независимо отъ формы устройства государства, будь то монархія или республика, не выполняетъ цѣли, для которой ей подчинились граждане, и можетъ быть низвергнута народомъ, являющимся у Локка судьей даже надъ властью законодательной. Надъ народомъ судьей оказывается только Богъ. Настоящая же государственная власть обезпечиваетъ гражданамъ господство закона, такъ какъ только подъ этимъ господствомъ возможна свобода гражданъ, ради сохраненія которой они и заключили общественный договоръ. Свобода состоитъ не въ полномъ произволѣ, но въ жизни согласно разуму, и этотъ разумъ долженъ быть воплощенъ въ твердыхъ и общихъ нормахъ закона; а въ предѣлахъ закона Локкъ согласенъ предоставить самый широкій просторъ усмотрѣнію носителей исполнительной и федеративной власти, такъ какъ онъ признаетъ, что законы всего въ жизни государства впередъ рѣшить не могутъ. Это усмотрѣніе и составляетъ содержаніе такъ называемой прерогативы, которая особенно была велика въ младенческомъ состояніи народовъ, когда законовъ было еще очень немного (гл. 14, 162). Опредѣленіе тиранніи, которое даетъ Локкъ (гл. 18), также очень близко къ опредѣленіямъ извращенныхъ формъ у Аристотеля; тираннія возникаетъ тогда, когда власть начинаетъ служить не общему благу, но интересамъ властителей и дѣлаетъ нормой не законъ, а волю властителей.

Локкъ предвидитъ возраженіе, что наличность естественнаго состоянія является недоказанной, ибо исторія будто бы не знаетъ примѣровъ договора, которымъ основывается государство. Но онъ отвѣчаетъ на это (гл. 8, 101—102), что, конечно, правительство всегда предшествуетъ лѣтописямъ и литературѣ и что изъ отсутствія историческихъ указаній на естественное состояніе такъ же нелѣпо заключать, что его не было, какъ нелѣпо было бы вывести заключеніе, что воины Салманассара и Ксеркса никогда не были дѣтьми, изъ того обстоятельства, что историческіе источники иначе не говорятъ о нихъ, какъ о взрослыхъ. Немногіе примѣры, имѣющіеся въ исторіи (возникновеніе Рима, Венеціи), подтверждаютъ договорный характеръ процесса возникновенія государства.

Локкъ несогласенъ съ мнѣніемъ тѣхъ, кто считаетъ завоеваніе причиной происхожденія государства. Завоеваніе такъ же далеко отъ установленія государства, какъ разрушеніе дома отъ его постройки. Завоеваніе можетъ разрушить государство и тѣмъ вернуть

гражданъ въ естественное состояніе; но оно не можетъ создать новое государство. Безъ согласія народа государство учредить нельзя. Вынужденное же согласіе, по мнѣнію Локка, не связываетъ никого.

§ 20. Бенедиктъ Спиноза.

I. Оригинальный характеръ носитъ ученіе Спинозы (1632—1677) объ естественномъ правѣ и общественномъ договорѣ. При построеніи своего ученія о государствѣ, изложеннаго въ «Политическомъ трактатѣ», Спиноза исходитъ изъ того же безусловнаго детерминизма, которымъ проникнута вся его философская система. Всѣ помыслы его направлены къ тому, чтобы формулировать ученіе, въ которомъ теорія не расходилась бы съ практикой (I, 1—3); философу кажется, что, въ концѣ концовъ, ему удалось создать теорію вѣчнаго государства, т. е. такого, которое не можетъ ни распасться, ни измѣнить свою форму въ силу какой либо внутренней причины (X, 10). Для достиженія этой цѣли онъ примѣняетъ тотъ же методъ, какъ и въ «Этикѣ», т. е. разсматриваетъ человѣческіе аффекты: любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, честолюбіе, состраданіе, не какъ пороки человѣческой природы, а какъ присущія ей свойства, подобно тому, какъ къ природѣ воздуха принадлежатъ тепло, холодъ, непогода, громъ и т. п. (I, 4). Спиноза, такимъ образомъ, не придаетъ принципіальнаго значенія человѣческому искусству, но старается и его ввести въ общую закономѣрность природы.

Спиноза убѣжденъ въ томъ, что знаніе въ жизни людей имѣетъ гораздо меньше значенія, чѣмъ аффекты; хотя разумъ можетъ много сдѣлать для укрощенія и усмиренія аффектовъ, такъ что, если бы люди слѣдовали разуму, то не понадобилось бы и никакого соціальнаго принужденія (VI, 3), но путь разума неприступенъ (I, 5), а потому причинъ и естественныхъ основъ государства слѣдуетъ искать не въ указаніяхъ разума, но выводить ихъ изъ общей природы или строя людей. (I, 7). Хотя Спиноза противополагаетъ «естественное состояніе людей» до государства ихъ «гражданскому состоянію» въ государствѣ, но онъ настаиваетъ на томъ, что само гражданское состояніе устанавливается по естественному ходу вещей для устраненія общаго страха и во избѣжаніе общихъ бѣдъ (III, 6). Человѣкъ какъ въ естественномъ состояніи, такъ и въ гражданскомъ дѣйствуетъ по законамъ своей природы и сообразуется съ своей пользой (III, 3). Вступая въ гражданское состояніе, люди вовсе не измѣняютъ человѣческой природѣ и не облекаются новой, и государство, чтобы воздѣйствовать на нихъ, должно считаться съ закономѣрностью ихъ жизни (IV, 4). Само государство поэтому под-

лежитъ законамъ естественнаго права, т. е. законамъ природы (IV, 5). Государство, такимъ образомъ, есть результатъ общей закономѣрности міра.

II. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что Спиноза представлялъ себѣ происхожденіе и ростъ государства, какъ процессъ органическаго развитія. Этотъ мыслитель вообще очень далекъ отъ мысли о какой нибудь органической причинности; идея эволюціи, развитія не играетъ роли въ его построеніяхъ. Представленія Спинозы о причинности насквозь проникнуты идеалами математическаго естествознанія. Государство рисуется ему въ конечномъ счетѣ, какъ система силъ, и онъ допускаетъ, какъ уже было указано, такое состояніе этой системы, при которомъ силы, ее опредѣляющія, придутъ въ равновѣсіе, такъ что и самой системѣ будетъ обезпечено вѣчное неразрушимое внутренними причинами существованіе. Такая система будетъ въ тоже время и наиболѣе разумной, такъ какъ закономѣрность природы, по общему убѣжденію Спинозы, соотвѣтствуетъ законамъ разума. Раціонализмъ эпохи сказывается въ системѣ Спинозы очень ярко.

По ученію Спинозы человѣкъ имѣетъ двойственную природу: съ одной стороны онъ надѣленъ разумомъ, который приближаетъ его къ Богу, къ субстанціи міра. Чѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ въ человѣкѣ разумъ, тѣмъ болѣе человѣкъ расширяетъ свое существованіе и тѣмъ самымъ его закрѣпляетъ. Но отъ природы человѣкъ устроенъ такъ, что на его поведеніе оказываютъ вліяніе не столько дѣятельные элементы его существа—разумъ,—сколько страдательныя его состоянія—страсти, возникающія благодаря тому, что, какъ показано въ «Этикѣ», человѣкъ есть не только участникъ міровой субстанціи, но и отдѣльный ограниченный ея модусъ, стѣсняемый другими модусами. Хотя человѣкъ, какъ и всякая вещь, естественно стремится къ своему самосохраненію, т. е. къ увеличенію своей мощи, но онъ болѣе при этомъ опредѣляется аффектами, чѣмъ разумомъ. Слѣдуетъ ли онъ разуму или аффектамъ, онъ, какъ было выяснено выше, остается подчиненнымъ законамъ и правиламъ природы, т. е. естественному праву (II, 5). Но если человѣкъ руководится разумомъ, то онъ дѣйствуетъ свободно въ томъ смыслѣ, что становится подъ руководство своей собственной сущности; если же онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ аффектовъ, т. е. страдательныхъ состояній, имѣющихъ причину внѣ его сущности, въ томъ, что его окружаетъ и ограничиваетъ, то онъ поступаетъ несвободно (III, 7), причемъ вовсе не во власти человѣка, будетъ ли онъ руководиться разумомъ; все зависитъ отъ того, какой жребій ему предопредѣленъ міровымъ планомъ (II, 8).

Отъ природы люди являются врагами, такъ

какъ каждый заботится о собственномъ самосохраненіи, поэтому соперничаетъ съ другими и боится ихъ (II, 14). Но, повинуясь какому нибудь общему аффекту, каковымъ является либо общая надежда, либо общій страхъ, либо желаніе отомстить за обиду, въ особенности же страхъ одиночества, люди по естественному ходу вещей приходятъ къ согласію и устанавливаютъ гражданское состояніе (VI, 1). Все это совершается въ порядкѣ естественной необходимости; не можетъ случиться, чтобы люди когда нибудь вышли изъ этого состоянія (тамъ же), а потому Спиноза ничего не имѣетъ противъ того, чтобы человѣкъ именовался животнымъ общественнымъ (II, 15).

Выгода общежитія состоитъ въ томъ, что, соединяясь вмѣстѣ, люди тѣмъ самымъ увеличиваютъ свою мощь и имѣютъ больше правъ въ отношеніи природы, чѣмъ каждый въ отдѣльности; и чѣмъ больше людей соединится такимъ образомъ, тѣмъ болѣе будутъ имѣть они правъ (II, 13). Если бы при этомъ, попавши въ гражданское состояніе, люди измѣняли свою природу и стали руководиться исключительно разумомъ, то поддержать порядокъ въ обществѣ было бы очень легко. Но люди продолжаютъ подчиняться своимъ аффектамъ и хорошіе граждане рѣдки (VI, 6); люди не рождаются гражданами, но становятся ими (V, 2). Задачей государства является теперь воспитаніе гражданъ къ добродѣтели (V, 3). Чѣмъ само государство проявитъ больше разума, тѣмъ оно будетъ болѣе мощно; въ этомъ отношеніи государство не отличается отъ человѣка и Спиноза говоритъ даже, что въ гражданскомъ состояніи всѣ граждане вмѣстѣ должны быть разсматриваемы, какъ человѣкъ въ естественномъ состояніи (VII, 23), тѣмъ болѣе, что въ отношеніи другъ къ другу государства находятся въ состояніи постоянной вражды (III, 11, 13). Порядокъ въ государствѣ долженъ держаться на управленіи человѣческими аффектами. Но при этомъ нельзя все основывать только на аффектѣ страха, ибо въ государствѣ, гдѣ граждане удерживаются въ повиновеніи только страхомъ, нѣтъ войны, но о немъ нельзя сказать и того, что оно пользуется миромъ (V, 4). Поэтому Спиноза отдаетъ рѣшительное предпочтеніе государству, основанному на свободномъ соглашеніи людей, передъ государствомъ, основаннымъ завоеваніемъ: свободный народъ болѣе руководится надеждой, чѣмъ страхомъ, покоренный—болѣе страхомъ, чѣмъ надеждой, ибо первый стремится улучшить жизнь, а второй—избѣжать смерти (V, 6). Государство будетъ поэтому прочнѣе всего, если ему удастся стремиться только къ тому, что здравый разумъ признаетъ полезнымъ для всѣхъ людей (III, 7). Правда, въ государствѣ каждый человѣкъ долженъ повиноваться предписаніямъ верховной власти, хотя бы они противорѣчили его собственному разуму; но, поступая такъ, онъ не дѣйствуетъ

неразумно, ибо этотъ ущербъ съ избыткомъ вознаграждается тѣмъ добромъ, которое онъ черпаетъ въ гражданскомъ состояніи: вѣдь выбирать изъ двухъ золъ меньшее также является закономъ разума (III, 6). Притомъ государство должно быть такъ устроено, чтобы самое его устройство по возможности обезпечивало въ немъ дѣйствіе разума. Съ этой точки зрѣнія Спиноза подвергаетъ оцѣнкѣ три возможныя формы государства: монархію, гдѣ власть сосредоточена въ рукахъ одного лица, аристократію, гдѣ власть принадлежитъ выборнымъ лицамъ, и демократію, гдѣ власть принадлежитъ членамъ народа не по выбору, но въ силу самаго закона. Анализъ демократическаго государства Спиноза не успѣлъ сдѣлать (трактатъ остался незаконченнымъ), но аристократіи онъ отдаетъ предпочтеніе передъ монархіей, если только въ самомъ строѣ государства будетъ существовать система противовѣсовъ, которые гарантируютъ разумность дѣйствій власти. Во многіе вопросы, вредѣ религіозныхъ убѣжденій (въ отличіе отъ внѣшняго культа и пропаганды) государство совсѣмъ не должно вмѣшиваться, ибо силою внѣшняго принужденія эти вопросы все равно регулироваться не могутъ. Не должно государство принимать и такихъ мѣръ, которыя будутъ людьми почитаться худшими, чѣмъ всякое мыслимое зло вообще (III, 3).

Въ общемъ же верховная власть не можетъ совершать преступленія передъ гражданскимъ закономъ, ибо только гражданскіе законы, отъ нея же исходящіе, опредѣляютъ, что добро и что зло, такъ что въ естественномъ состояніи и для отдѣльныхъ людей еще нѣтъ никакихъ преступленій (II, 8, 13); здѣсь все опредѣляется природной мощью каждаго человѣка и каждый имѣетъ право на все то, на что его уполномачиваетъ его сила (II, 4). Но и государство остается подчиненнымъ естественному праву и можетъ передъ нимъ совершить преступленіе: это преступленіе состоитъ въ томъ, что государство начинаетъ такъ себя вести, что даетъ поводъ значительному количеству лицъ къ заговорамъ противъ государства (III, 9), подрываетъ тѣмъ свою внутреннюю мощь и приводитъ себя къ смерти отъ собственной руки (IV, 5, 6).

III. Значеніе теоріи Спинозы состоитъ въ томъ, что онъ наиболѣе послѣдовательно провелъ мысль о безусловномъ детерминизмѣ тѣхъ процессовъ, которые приводятъ къ образованію государства, т. е. единственнаго рода общества, разбираемаго философомъ. Государство появляется подъ вліяніемъ прежде всего человѣческихъ аффектовъ, а затѣмъ разума. Хотя аффекты по Спинозѣ знаменуютъ несвободу, а разумъ—свободу человѣка, но этимъ не исключается,

что и степень участія разума, и степень участія аффектовъ одинаково предопредѣляются общимъ детерминизмомъ природы и отъ произвола людей не зависятъ. Все это приводитъ Спинозу, съ моей точки зрѣнія, къ крайности. У Спинозы, несомнѣнно, пострадала человѣческая свобода. Спинозѣ совершенно чужда та мысль о творческой психической причинности, которая, какъ будетъ показано ниже, даетъ возможность, нисколько не жертвуя общими научными принципами, говорить въ извѣстномъ смыслѣ о свободѣ человѣческой воли и противополагать природу, неизмѣненную воздѣйствіемъ человѣка, культурѣ, созданной человѣкомъ. Съ этой точки зрѣнія, въ появленіи и развитіи государства придется отвести человѣческому произволу извѣстное мѣсто, между тѣмъ какъ Спиноза склоненъ совершенно его отвергать.

Съ другой стороны, представленія Спинозы о характерѣ природной закономѣрности не отвѣчаютъ также современнымъ идеямъ объ этомъ предметѣ. Не говоря объ отмѣченномъ уже недостаткѣ, состоящемъ въ томъ, что Спинозѣ извѣстна только одна закономѣрность, присущая физическому міру и распространяемая имъ и на міръ духовный, самое понятіе закона природы у этого философа страдаетъ еще однимъ недостаткомъ, также общимъ для всѣхъ мыслителей данной эпохи. Спиноза отождествляетъ законы природы съ естественнымъ правомъ, т. е. вноситъ въ понятіе закона природы нормативный элементъ и тѣмъ самымъ затемняетъ различіе между существующимъ въ дѣйствительности и желательнымъ въ идеалѣ.

Закономѣрность природы поэтому сближается у него, какъ и у Гоббса, съ представленіемъ о механическомъ строительствѣ по опредѣленному плану. Система Спинозы проникнута обычнымъ въ его время крайнимъ раціонализмомъ; природа представляется разумнымъ существомъ, преслѣдующимъ цѣли и создающимъ общій планъ мірозданія.

При отсутствіи представленій о творческой психической причинности, Спиноза не могъ смотрѣть на общество иначе, какъ на сумму отдѣльныхъ индивидовъ, составившихъ систему силъ. Онъ очень далекъ отъ представленія объ обществѣ, какъ о процессѣ дѣятельности, въ которомъ вырабатывается особые продукты, недоступные силамъ отдѣльнаго человѣка, и которому присущи особыя свойства, отличныя отъ свойствъ отдѣльныхъ людей.

Однимъ словомъ, Спинозу можно считать яркимъ представителемъ «соціальной физики», которая создавалась въ XVII столѣтіи подъ чрезмѣрнымъ вліяніемъ раціонализма и математическаго естествознанія.

ГЛАВА IV.

Вѣкъ просвѣщенія.

§ 21. Общая характеристика.

1. Литература XVIII вѣка во многихъ отношеніяхъ можетъ быть разсматриваема, какъ прямое продолженіе литературы XVII вѣка, такъ какъ мы въ ней найдемъ не мало общаго съ послѣдней. Но вѣкъ просвѣщенія внесъ много и своего новаго въ развитіе науки объ обществѣ.

Общимъ съ XVII столѣтіемъ является, прежде всего, неутратившій своего господства надъ человѣческой мыслью раціонализмъ. Писатели эпохи просвѣщенія работаютъ, подобно своимъ ближайшимъ предшественникамъ, главнымъ образомъ, дедуктивнымъ методомъ; будучи увѣрены въ томъ, что законы природы полностью исчерпываютъ міроздание, что послѣднее насквозь проникнуто разумомъ и что такой же разумностью отличается и всемірная исторія человѣчества, они прежде всего заняты построеніемъ раціоналистическихъ схемъ, въ которыхъ бы заключалось исчерпывающее объясненіе дѣйствительности, затѣмъ уже обращаются къ фактамъ, которыми только подкрѣпляютъ положенія, выведенныя разумомъ.

Этотъ раціонализмъ приводитъ къ цѣлому ряду послѣдствій. Во первыхъ, онъ служитъ источникомъ чрезвычайно оптимистическаго міровоззрѣнія. Разумно устроенный міръ не можетъ не быть въ тоже время и благимъ міромъ. То зло, которое мы въ немъ наблюдаемъ, само должно играть какую нибудь раціональную роль. XVIII вѣкъ открывается метафизикой Лейбница (1646—1716 г.г.), являющейся крайнимъ выраженіемъ оптимизма, и остается, въ общемъ, вѣренъ этому оптимизму на всемъ своемъ протяженіи.

Лейбницъ въ своей «Теодицеѣ» (1710) проводитъ ту главную мысль, что зло составляетъ необходимую часть міра, не нарушающую его красоты, разумности и благости. Богъ могъ сотворить только ограниченный, конечный міръ, ибо по законамъ логики, обязательнымъ

и для Бога, не можетъ быть двухъ совершенныхъ существъ, такъ какъ они взаимно ограничивали бы другъ друга и потому оба были бы несовершенными. Но изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Богъ по своей благости выбралъ міръ наилучшій, т. е. такой, въ которомъ меньше всего несовершенствъ. Въ мірѣ поэтому имѣется столько зла, сколько было безусловно необходимо для творенія, не могущаго равняться своему Творцу, но не болѣе. Это зло имѣетъ, такимъ образомъ, только отрицательное значеніе; оно является лишь отсутствіемъ совершенства. Въ картинѣ міра оно такъ же необходимо, какъ въ художественномъ произведеніи тѣни, безъ которыхъ не было бы свѣта. Зло есть необходимый фонъ для добра. Если же намъ кажется иногда, что его слишкомъ много, то это происходитъ только потому, что никто изъ насъ не въ состояніи окинуть взоромъ міръ во всей его полнотѣ.

Не всѣ писатели просвѣщенія безусловно примыкали къ этимъ разсужденіямъ Лейбница. Но расхожденіе съ нимъ въ частностяхъ не мѣшало имъ въ общемъ и цѣломъ оставаться оптимистами, вѣрить въ разумность міра и въ конечное торжество разума и добра.

При такой вѣрѣ въ разумъ изслѣдователи и при изученіи общественныхъ отношеній обращали вниманіе, главнымъ образомъ, на интеллектуальную сторону этихъ отношеній. Крайній и н т е л л е к т у а л и з м ъ явился вторымъ послѣдствіемъ общаго раціонализма эпохи. Съ одной стороны, само общество продолжало и теперь представляться какъ п р о и з в е д е н і е ч е л о в ѣ ч е с к а г о и с к у с с т в а, съ другой же стороны, въ исторіи общества главное вниманіе удѣляли п р о г р е с с у з н а н і я, который сравнительно не трудно было констатировать. При такихъ условіяхъ, конечно, вполнѣ правильныхъ и всестороннихъ представленій о такихъ сложныхъ процессахъ, какъ общественные, отъ писателей вѣка просвѣщенія мы ожидать не можемъ.

Къ этому слѣдуетъ добавить, что представленія людей XVIII вѣка о самомъ человѣческомъ разумѣ отличались крайней д о г м а т и ч н о с т ь ю. Они не думали, что человѣческій разумъ самъ эволюціонируетъ въ исторіи, и потому представляли себѣ людей минувшихъ, даже самыхъ отдаленныхъ эпохъ, разсуждающими такъ же, какъ разсуждали они сами. Вотъ почему XVIII вѣкъ очень мало обнаруживаетъ пониманія по отношенію къ первобытному міровоззрѣнію. Древніе миѳы, преданія и религіозныя представленія принимаются мыслителями этого времени за простыя нелѣпости, результаты невѣжества, отсутствія знаній или даже сознательнаго обмана низшихъ классовъ высшими и властьимущими. Не приходило въ голову отыскивать въ нихъ естественнаго и закономѣрнаго проявленія эмоціональнаго мышленія и символическаго истолкованія міра, присущихъ

зачаточной культурѣ. О т. наз. исторической психологіи XVIII вѣкъ не имѣетъ еще никакого понятія.

II. При всемъ томъ, вѣкъ просвѣщенія сдѣлалъ довольно значительные шаги впередъ въ наукѣ объ обществѣ. Его особенностью сравнительно съ предыдущими эпохами является, прежде всего, то, что въ ученіяхъ объ обществѣ впервые начинаетъ пробивать себѣ дорогу идея развитія. До сихъ поръ общество разсматривали, главнымъ образомъ, статически, теперь понемногу обозначается единственно правильная динамическая точка зрѣнія. Общество начинаютъ представлять себѣ, какъ нѣчто движущееся, измѣнчивое, а на самыя измѣненія смотрѣть, какъ на нѣчто цѣльное, связное. Правда, самое развитіе общества понимается еще во многихъ отношеніяхъ неправильно. Строго научное понятіе эволюціи не отграничивается отъ оцѣночнаго, болѣе этическаго, чѣмъ соціологическаго понятія прогресса. Вѣдь прогрессъ есть движеніе въ сторону лучшаго будущаго, а для опредѣленія того, что считается лучшимъ, приходится вводить такіе критеріи, которые не укладываются въ предѣлы каузальнаго истолкованія явленій, составляющаго задачу научнаго изслѣдованія. Въ самомъ же прогрессѣ, какъ уже было указано, обращаютъ вниманіе почти исключительно на интеллектуальную сторону и вѣрятъ, что силами разума вся человѣческая жизнь можетъ быть устроена наилучшимъ образомъ.

Далѣе, несмотря на общераціоналистическую окраску изслѣдованій и на господство дедуктивнаго метода, ученые XVIII вѣка все же въ гораздо большей мѣрѣ пытаются использовать матеріалъ эмпирическихъ данныхъ, систематически стараются привлекать къ разсмотрѣнію историческіе факты и дѣлаютъ предметомъ научныхъ изысканій такія отрасли общественной жизни, какъ экономическія явленія, которыя до сихъ поръ систематическому изученію почти не подвергались.

Наконецъ, XVIII вѣкъ въ гораздо большей степени, чѣмъ XVII, эмансипировался въ научныхъ изысканіяхъ отъ гнета религіозной догмы, что, конечно, приводитъ къ болѣе свободному обсужденію соціологическихъ проблемъ. Теперь уже не считается необходимымъ подкрѣплять всѣ научные выводы ссылками на Священное Писаніе, какъ это дѣлаютъ многіе писатели XVII столѣтія, но, напротивъ, не мало мыслителей выступаютъ съ рѣшительнымъ протестомъ противъ христіанской традиціи.

При всемъ томъ, XVIII вѣкъ не сумѣлъ еще создать науки объ обществѣ, какъ вполнѣ самостоятельной дисциплины, сознающей особность своего предмета изученія и методовъ изслѣдованія. Эта заслуга принадлежитъ уже XIX столѣтію.

III. Въ политическомъ отношеніи писатели XVIII столѣтія являются, по преимуществу, индивидуалистами, защитниками правъ человѣческой личности, индивидуальной свободы. «В. Пеннъ и его сотрудники, говоритъ Анри Мишель [1]), отстаиваютъ свободу личнаго вѣроисповѣданія, Монтескье—свободное и обезпеченное пользованіе индивидомъ своимъ имуществомъ и своею личностью. Руссо и Кондорсэ хотятъ, чтобы гражданинъ участвовалъ лично, актомъ своего свободнаго рѣшенія, въ созданіи государства. Кантъ и Фихте открываютъ гражданину и самому человѣку сущность его права. Смитъ освобождаетъ дѣятельность каждаго работника отъ тѣхъ стѣсненій, которыя такъ долго тяготѣли надъ ней. Но оказывается, что, преслѣдуя столь различныя цѣли такими различными путями и часто подъ вліяніемъ совершенно различныхъ мотивовъ, всѣ они примѣняютъ одинъ и тотъ же принципъ и приходятъ къ тождественному результату. Такимъ результатомъ является возможно полное освобожденіе человѣческой личности, ея освобожденіе по отношенію къ внутреннему или внѣшнему рабству, гражданскому или нравственному. Ихъ принципъ—это вѣра въ безусловную цѣнность, въ неподражаемую оригинальность человѣческой воли».

Но въ то же время весьма характерно, что личность человѣка не понимается этими мыслителями во всемъ богатствѣ ея конкретныхъ проявленій, во всей ея ирраціональности, какъ это дѣлалось представителями романтизма въ началѣ XIX вѣка. Человѣческая личность въ представленіяхъ мыслителей XVIII вѣка, согласно общему духу ихъ міровоззрѣнія, чрезмѣрно раціонализируется и схематизируется. Они оперируютъ не съ живымъ и сложнымъ человѣкомъ, но съ абстрактнымъ и упрощеннымъ. «Человѣкъ понимался повсюду однимъ и тѣмъ же не по частностямъ физическаго строенія и не по особенностямъ своей мѣстной исторіи, а по сущности умственной и нравственной природы; онъ признавался расположеннымъ слѣдовать въ практической жизни принципамъ самой позднѣйшей философіи, если только они дѣлались извѣстными ему [2])». Но понимаемой такъ человѣческой личности придавалось огромное значеніе. Она считалась важнѣйшимъ факторомъ исторіи. Вотъ почему и «прогрессъ» въ ученіяхъ XVIII вѣка представляется плодомъ усилій человѣческой личности, главнымъ образомъ, ея умственной силы, а не процессомъ внѣшнимъ для человѣка и влекущимъ его за собой помимо его воли, какъ онъ впослѣдствіи рисуется во многихъ ученіяхъ XIX вѣка.

---

[1]) Мишель, Идея государства (рус. пер., 1903), 53.
[2]) Тамъ же, 55.

Характерно для индивидуализма XVIII вѣка также то, что его представители далеки были отъ безусловнаго противоположенія индивида и государства. Они разрушали устои полицейскаго государства, но ничего не имѣли противъ государственнаго вмѣшательства, поскольку оно обезпечиваетъ личную свободу. Монтескье (Духъ законовъ, кн. 23, гл. 29) даже утверждаетъ, что на государствѣ лежитъ обязанность обезпечить всѣмъ гражданамъ средства къ жизни, пищу, одежду и родъ жизни, не вредный для здоровья. Кантъ предлагаетъ облагать богатыхъ налогомъ для государственной помощи бѣднымъ[1]).

Французская революція была грандіозной попыткой осуществленія этихъ индивидуалистическихъ доктринъ, освобожденія человѣческой личности. Попытка эта кончилась неудачно, что и послужило причиной позднѣйшей реакціи противъ индивидуализма, космополитизма, раціонализма и оптимизма вѣка просвѣщенія.

IV. Всѣ эти идеи были разработаны общими усиліями разныхъ странъ Европы XVIII вѣка. Хотя вездѣ мы встрѣтимся въ эту эпоху съ извѣстными характерными чертами, которыя и дали основаніе назвать ее «вѣкомъ просвѣщенія», однако «просвѣщеніе» въ разныхъ странахъ выразилось не одинаково. Не одинаковы были поэтому и вклады въ соціологическую науку, сдѣланныя разными Европейскими странами.

Дальнѣйшее изложеніе мы расположимъ поэтому по государствамъ Европы. Начнемъ съ одного Итальянскаго писателя, трудъ котораго и хронологически открываетъ интересующую насъ литературу, затѣмъ перейдемъ къ особенно важному для насъ Французскому просвѣщенію, далѣе—къ Германскимъ и, наконецъ, къ Англійскимъ писателямъ.

§ 22. Вико.

I. Соціологическая литература XVIII вѣка открывается трудомъ итальянскаго профессора Вико (1668—1744); имя его часто называется среди тѣхъ ученыхъ, которымъ приписывается честь созданія соціологіи. Въ этомъ смыслѣ имя Вико упоминается чаще, нежели имена Аристотеля и Ибнъ-Халдуна, но, какъ мнѣ кажется, столь же неосновательно, какъ и эти имена. Дѣло въ томъ, что до Огюста Конта все же нельзя говорить о соціологіи, какъ о самостоятельной наукѣ, и у Вико особность науки объ основныхъ законахъ соціальной жизни отъ другихъ общественныхъ наукъ, вродѣ исторіи, политической экономіи, исторіи культуры выяснена далеко не въ достаточной степени.

---

[1]) Тамъ-же, 69—79.

Тѣмъ не менѣе, на рѣдкость не систематически изложенный и потому очень трудный для пониманія и передачи трактатъ Вико, озаглавленный «Principi della ssienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni» (1725), конечно, занимаетъ очень видное мѣсто въ исторіи нашей науки.

Вико обращаетъ вниманіе на то, что до сихъ поръ слишкомъ много занимались науками о природѣ и пренебрегали наукой о человѣкѣ; онъ хочетъ построить такую науку, причемъ исходитъ изъ представленія о человѣкѣ, какъ животномъ отъ природы общественномъ. Что касается метода этой новой науки, то Вико, находясь подъ вліяніемъ отчасти платонизма и теологической философіи, отчасти же Аристотеля, Лейбница, Бодена и Макіавелли, рѣшительно высказывается противъ геометрическаго метода картезіанцевъ, противъ эпикуреизма, который пытался возродить Гассенди (1592—1655), и противъ раціоналистическихъ построеній Гроція и Гоббса. Онъ утверждаетъ, что наука должна создаваться, хотя и на почвѣ разума, но однако провѣреннаго и подтвержденнаго свидѣтельствомъ опыта (авторитета, какъ онъ выражается); разумъ даетъ намъ verum, а авторитетъ—certum. Законы разума совпадаютъ съ законами міра; нельзя представить себѣ міръ, какъ случайно возникшее соединеніе атомовъ въ духѣ Эпикура. Міръ управляется Божественнымъ провидѣніемъ, которое пользуется естественными свойствами и страстями людей для своихъ цѣлей. Задача науки о человѣкѣ и заключается въ томъ, чтобы открыть планы Провидѣнія. При этомъ Вико исходитъ изъ ряда апріорныхъ предпосылокъ, но старается доказать ихъ истинность историческими фактами, которые беретъ по преимуществу изъ библейской исторіи, греческой и римской.

Онъ создаетъ своеобразную историческую критику. Онъ не считаетъ возможнымъ принимать на вѣру всѣ тѣ легенды, которыя содержатся въ древней греческой и римской традиціи. Но въ тоже время онъ полагаетъ, что и въ этихъ легендахъ содержится доля исторической правды; ихъ слѣдуетъ только истолковывать согласно съ народной психологіей тѣхъ временъ, когда онѣ создавались. Народная мудрость вырабатываетъ принципы, а воля отдѣльныхъ людей приводитъ ихъ въ дѣйствіе. Съ этой точки зрѣнія Вико склоненъ видѣть въ миѳахъ, главнымъ образомъ, воспоминанія древнихъ народовъ объ ихъ стародавнихъ учрежденіяхъ; воспоминанія эти группируются около опредѣленныхъ персонажей, являющихся легендарными героями народныхъ повѣствованій. На этихъ персонажей слѣдуетъ смотрѣть, какъ на «caratteri poetici»; они имѣютъ коллек-

тивно-типическій характеръ и въ разсказахъ о нихъ слѣдуетъ видѣть воспоминанія о длительныхъ состояніяхъ и учрежденіяхъ народныхъ массъ. Такой типическій характеръ имѣютъ Гомеръ, Пиѳагоръ, Солонъ, римскіе цари. Такимъ образомъ, Вико не производитъ никакой внѣшней критики историческихъ текстовъ, принимаетъ ихъ за достовѣрные, но содержаніе ихъ подвергаетъ внутренней критикѣ, чтобы извлечь изъ нихъ историческую истину.

II. Всемірная исторія, какъ сказано, опредѣляется Провидѣніемъ и потому имѣетъ особый смыслъ: она намъ показываетъ, какъ Провидѣніе, пользуясь естественными свойствами людей, ихъ страстями и узкими планами, достигало своихъ собственныхъ безконечныхъ и высокихъ цѣлей. Цѣлью Провидѣнія является раскрытіе гуманности, которое въ концѣ концовъ должно привести къ установленію идеальной республики. При этомъ свободная воля людей и ихъ разумъ должны подчинять себѣ человѣческія страсти. Человѣкъ обладаетъ ограниченнымъ posse, nosse et velle, которыя однако стремятся къ соединенію съ неограниченными posse, nosse et velle Божества. Послѣ грѣхопаденія (которое является иррраціональнымъ фактомъ исторіи, не получившимъ у Вико объясненія) человѣкъ въ наказаніе былъ обложенъ стыдомъ, любопытствомъ и прилежаніемъ. Эти свойства и стали исходнымъ пунктомъ дальнѣйшаго развитія. Въ стыдѣ заключаются принципы естественнаго права народовъ, въ любопытствѣ—принципы науки, въ прилежаніи—принципы искусствъ. Самая гуманность людей прежде всего проявляется въ религіи, представляющей результатъ страха передъ грозными силами природы, въ заключеніи браковъ и въ погребеніи мертвыхъ. На почвѣ брака возникаетъ семья, въ которую принимаются въ качествѣ зависимыхъ членовъ люди, не знающіе брака и собственности. Эти зависимые рано или поздно подымаютъ возстаніе противъ своихъ повелителей, что заставляетъ послѣднихъ сплотиться и выбрать царя. Но царь окружается сенатомъ, такъ какъ главы семействъ вовсе не желаютъ поступаться вполнѣ своими правами. Такъ возникаетъ аристократическое государство. Аристократія при естественномъ теченіи вещей смѣняется демократіей, а демократія легко кончается вновь монархіей, но только новаго, гражданскаго, а не патріархальнаго типа; въ природѣ вещей лежитъ законъ, что всѣ народы стремятся получить успокоеніе въ лонѣ монархіи. Народы, не умѣющіе устроить свою жизнь, какъ слѣдуетъ, благодаря своимъ порокамъ, платятся за это либо подчиненіемъ монарху, либо покореніемъ врагами, либо возвращеніемъ къ варварству. Но Провидѣніе можетъ снова начать процессъ эволюціи. Такое вмѣшательство Провидѣнія въ ходъ событій мы видимъ въ откровеніи

истинной христіанской религіи. Послѣ этого событія народы, впавшіе въ варварство, вновь начали циклъ своего развитія.

Такимъ образомъ, Вико еще не знаетъ теоріи общечеловѣческаго прогресса, основу которой составляетъ идея преемственности культуръ, выработанныхъ различными народами. По его ученію Провидѣніе всегда преслѣдуетъ одну и туже цѣль и постоянно стремится осуществить идеальную республику. Поэтому исторія каждаго народа представляетъ собой обособленное цѣлое и подлежитъ основному закону развитія, построенному по аналогіи съ закономъ развитія отдѣльнаго человѣка. Аналогію общества съ человѣкомъ Вико проводитъ такъ далеко, что даже сравниваетъ правящее сословіе—патриціевъ—съ душой, а подчиненныхъ плебеевъ—съ тѣломъ.

Закономъ развитія для общества оказывается законъ трехъ эпохъ, которыя проходятъ нормально живущій народъ. Впервые подмѣтили этотъ законъ древніе Египтяне и обозначили основныя эпохи именами: эпоха боговъ, эпоха героевъ и эпоха людей. Въ каждую изъ этихъ эпохъ проявляются особыя свойства народовъ. Въ первую эпоху замѣчается господство фантазіи, при помощи которой человѣкъ весь міръ представляетъ себѣ по аналогіи съ самимъ собой и населяетъ его божественными существами. Въ эту эпоху языкъ имѣетъ нѣмой характеръ; состоитъ въ жестахъ, а письмо является іероглифическимъ. Самый языкъ Вико выводитъ также изъ естественныхъ причинъ: въ основѣ его лежитъ отчасти внѣшнее проявленіе аффектовъ, отчасти звукоподражаніе. Думаютъ люди миѳологическими понятіями, говорятъ баснями. Вторая эпоха имѣетъ героическій характеръ. Герои заявляютъ притязаніе на божественное происхожденіе и выдаютъ себя за сыновей Юпитера. Въ эту эпоху господствуетъ кулачное право, связанное однако религіознымъ страхомъ. Письмо получаетъ символическій характеръ. Наконецъ, третья эпоха получаетъ человѣческую окраску; она отличается умѣреннымъ и разумнымъ характеромъ, въ людяхъ развивается духъ благоволенія: они признаютъ власть совѣсти, разума и обязанность подчиняться законамъ. Право получаетъ человѣческій отпечатокъ, т. е. проникается разумомъ. Первые законы по установленію даются подчиненнымъ сословіямъ для урегулированія ихъ земельныхъ отношеній. До тѣхъ поръ аристократы во взаимныхъ отношеніяхъ управлялись естественнымъ правомъ, основаннымъ на силѣ. Письмо теперь получаетъ буквенное выраженіе.

Вотъ что говоритъ самъ Вико объ этихъ трехъ эпохахъ. «Мы принимаемъ раздѣленіе на три возраста, установленное Египтянами, а именно: возрастъ боговъ, возрастъ героевъ, возрастъ людей, такъ

какъ мы замѣтили у всѣхъ народовъ три вида природъ... Первая природа, результатъ могущественнаго заблужденія воображенія, этой способности, которая тѣмъ сильнѣе, чѣмъ слабѣе разумъ, первая природа, говоримъ мы, была природа поэтическая или творческая, или, да простятъ намъ это выраженіе, божественная, ибо она трансформировала, по своей идеѣ, тѣла въ субстанціи, оживленныя богами. Этой природой отличались теологическіе поэты, самые древніе мудрецы всѣхъ языческихъ народовъ, которые жили въ эпоху, когда всѣ эти народы формировались сообразно своей вѣрѣ въ извѣстныхъ боговъ, принадлежащихъ каждому изъ нихъ. Природа этихъ народовъ была дикой и жестокой; но, находясь подъ властью заблужденія своего воображенія, они боялись тѣхъ самыхъ боговъ, которыхъ создали. Отсюда происхожденіе двухъ вѣчныхъ истинъ: что религія есть единственное достаточно могущественное средство, чтобы укротить варварство народовъ, и что религіи производятъ свое дѣйствіе, когда учащіе имъ люди въ нихъ вѣрятъ. Вторая природа была героическая, которой герои приписывали божественное происхожденіе. Въ самомъ дѣлѣ, воображая, что все было дѣломъ боговъ, герои заключали отсюда, что они сами, зачатые подъ ауспиціями Юпитера, были дѣтьми этого бога, и они справедливо усматривали естественную знатность въ этомъ происхожденіи. Герои, слѣдовательно, смотрѣли на себя, какъ на князей человѣчества, и считали за дикарей людей, оставленныхъ богами, убѣжавшихъ отъ ссоръ, которыя порождались общностью женщинъ, и пришедшихъ въ убѣжища. Третья природа есть человѣческая природа, скромная, нѣжная и разумная, слѣдовательно, повинующаяся закону совѣсти, разума и долга» (кн. IV, гл. 1 и 2).

III. Всѣ народы имѣютъ отъ природы одинаковые задатки и этимъ объясняется, что ихъ развитіе подлежитъ одному и тому же закону. Но особенности хорографическихъ и климатическихъ условій создаютъ все же между ними различія, которыми и объясняются различные народные типы, а также и то, что не всѣмъ народамъ суждено съ одинаковой правильностью пройти весь циклъ развитія. Наиболѣе благопріятныя условія для общественнаго развитія создаетъ умѣренный климатъ. Тѣмъ не менѣе Вико признаетъ извѣстное единство и во всемъ человѣческомъ родѣ, который ему представляется также чѣмъ то вродѣ индивида. Подобно тому, какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ есть три главныя духовныя способности: mens, ratio, phantasia, такъ и народы, происшедшіе отъ трехъ сыновей Ноя, выразили каждый, главнымъ образомъ, одну изъ этихъ способностей: евреи—mens, расположенные по близости семито-хамиты—ratio, расположенные на окраинахъ яфетиды и хамиты—phantasia. Поэтому евреи явились

хранителями истиннаго знанія о Богѣ, семито-хамиты проявляли себя, главнымъ образомъ, математическими и астрономическими знаніями, а яфетиды (въ особенности греки) развитіемъ жизни фантазіи. Въ своихъ передвиженіяхъ народы также слѣдовали опредѣленному плану: сперва они жили на горахъ, затѣмъ въ равнинахъ и, наконецъ, перешли на морскіе берега. Къ переселенію люди прибѣгаютъ всегда лишь подъ давленіемъ крайней необходимости. Отъ природы каждый народъ стремится жить замкнуто и назависимо.

Въ своемъ психическомъ развитіи народы проходятъ слѣдующую схему. Люди сперва замѣчаютъ необходимое, затѣмъ обращаютъ вниманіе на полезное, далѣе они начинаютъ наслаждаться пріятнымъ, наконецъ, переходятъ къ роскошеству и предаются безсмысленной растратѣ богатствъ. Природа народовъ сперва является жестокой, затѣмъ строгой, потомъ благожелательной, далѣе утонченной и, наконецъ, распущенной. Характеры перваго рода служили для образованія семьи и удержанія людей подъ властью другихъ людей, внѣдренія въ нихъ уваженія къ закону; характеры второго рода, которые не склонны дѣлать другъ другу уступки, привели къ образованію аристократическихъ республикъ; третьи характеры пригодны, чтобы очистить путь для народной свободы, четвертые для водворенія монархіи, пятые—для ея укрѣпленія, шестые—для ея ниспроверженія. Вообще же въ исторіи слабые хотятъ законовъ, сильные же ихъ отвергаютъ; честолюбивые вводятъ новые законы, чтобы сплотить около себя приверженцевъ; князья защищаютъ законы, чтобы держать въ равновѣсіи сильныхъ и слабыхъ. Люди любятъ выходить изъ подчиненія и желаютъ равенства. Затѣмъ они стремятся подчинить себѣ равныхъ и, наконецъ, слѣпо начинаютъ повиноваться законамъ; тогда они укрываются въ монархическое или тиранническое устройство.

IV. Какъ уже указано, когда народы погибаютъ или вырождаются, Провидѣніе вновь возрождаетъ культуру и тогда циклъ историческаго развитія повторяется. Такъ уже случилось послѣ паденія античнаго міра. Христіанскіе народы повторяютъ въ своемъ развитіи тѣ самыя стадіи, которыя наблюдаются въ исторіи античнаго міра. Античная исторія раздѣляется у Вико на три періода. I. Потопъ. Гиганты. Золотой вѣкъ. Гермесъ, какъ изобрѣтатель вещей, необходимыхъ для общественной жизни. II. Геркулесъ и Гераклиды. Орфей. Троянская война. Греческія колоніи въ Италіи и Сициліи. III. Олимпійскія игры. Основаніе Рима. Пифагоръ. Сервій Туллій. Гезіодъ. Гиппократъ и Геродотъ. Өукидидъ и Пелопоннесская война. Ксенофонъ и Александръ. Lex Publilia и Poctelia. Войны съ Тарентомъ и Пирромъ. Вторая Пуническая война.— Но аналогичныя эпохи можно прослѣдить и въ новой исторіи.

Здѣсь мы находимъ также періодъ боговъ, который выражается въ томъ, что свѣтская власть идетъ объ руку съ церковной; не существуетъ литературы на народномъ языкѣ, правосудіе связано ритуаломъ и допускаетъ поединки, города возникаютъ благодаря тому, что преслѣдуемые люди прибѣгаютъ къ защитѣ могущественныхъ. Античнымъ домовладыкамъ соотвѣтствуютъ духовные властители, античнымъ убѣжищамъ—капеллы. Феодальныя отношенія напоминаютъ Вико античную кліентелу, а гербы и другіе знаки отличія дворянства—гіероглифическое письмо. Университеты Европы аналогичны публичному обученію права, открытому въ Римѣ Тиберіемъ Корунканіемъ и т. п. Такъ историческими фактами доказывается основной законъ исторіи—законъ круговращенія.

V. Совершенно ясно изъ изложеннаго, что для своей раціоналистической эпохи Вико, не переставая въ основѣ быть также раціоналистомъ, дѣлаетъ однако большіе шаги въ область историзма и созданія науки объ обществѣ на почвѣ изученія фактовъ дѣйствительности. Въ его произведеніи о принципахъ новой науки, выдержавшемъ три изданія и постоянно подвергавшемся переработкѣ, мы находимъ попытку установить внутреннюю закономѣрность жизни народовъ и даже жизни всего человѣчества, причемъ обращается вниманіе не столько на единичныя событія, сколько на массовые процессы и состоянія, въ которыхъ эта закономѣрность можетъ быть легче обнаружена.

Конечно, Вико дѣлаетъ при этомъ много ошибокъ и недосмотровъ. Онъ не отличаетъ исторіи, какъ науки объ индивидуальномъ, отъ соціологіи и открытія типическихъ процессовъ отъ установленія законовъ природы. Его историческій матеріалъ отличается скудостью и не подвергнутъ систематической и всесторонней провѣркѣ. Въ его произведеніяхъ много поспѣшныхъ обобщеній, много фантастическаго, чрезмѣрную роль играютъ теологическія и раціоналистическія схемы, христіанская и библейская традиція. Онъ является крайнимъ раціоналистомъ, когда полагаетъ, что всѣ историческіе факты могутъ быть сполна уложены въ абстрактныя схемы интеллекта, и потому слишкомъ мало удѣляетъ вниманія ирраціональному элементу въ исторіи.

Но при всемъ томъ ему удалось высказать много плодотворныхъ идей, которыя получили дальнѣйшее развитіе въ современной наукѣ. Послѣдующимъ творцамъ соціологіи пришлось въ значительной степени идти по пути, проложенному Вико. Правда, его сочиненія въ свое время не получили должнаго распространенія, а потому нѣкоторыя изъ его открытій были вновь сдѣланы послѣдующими учеными. Канту имя Вико стало извѣстно уже послѣ написанія его главнаго

труда. Вліяніе Вико на Нибура не доказано. Гёте, Гердеръ, Савиньи, Гумбольтъ несомнѣнно были знакомы съ Вико. Монтескье въ своемъ трудѣ опирается на Бодена, но съ сочиненіемъ Вико, повидимому, знакомъ не былъ.

§ 23. Физіократы.

I. Въ наши задачи не входитъ изложеніе исторіи политической экономіи, которая притомъ въ достаточной мѣрѣ разработана, чего нельзя сказать объ исторіи соціологической науки. Поэтому мы будемъ останавливаться на экономистахъ лишь въ той мѣрѣ, чтобы показать, что новаго внесли они въ общія представленія объ естественной закономѣрности соціальныхъ процессовъ. Слѣдуетъ признать, что въ этомъ отношеніи экономисты XVIII столѣтія сдѣлали очень много.

Въ XVI и XVII вѣкахъ въ области экономики господствовали взгляды, объединенные въ современной наукѣ подъ именемъ меркантилизма. Знаменитая теорія торговаго баланса, исходящая изъ аналогіи между частнымъ и народнымъ хозяйствомъ и изъ мысли, что главнымъ богатствомъ являются деньги, интересна для насъ въ томъ отношеніи, что въ ней ярко отражаются общія представленія соотвѣтственной эпохи о государствѣ, какъ о продуктѣ искусственнаго строительства людей. Всѣмъ извѣстно, что меркантилисты проповѣдывали строгую регламентацію экономической жизни со стороны государства. Государство, какъ хорошій хозяинъ, должно было обо всемъ заботиться, во все вникать, все устраивать по указаніямъ разума правителей. Регламентаціи подвергался ввозъ и вывозъ, производство и потребленіе. На практикѣ политика меркантилизма привела постепенно къ чрезвычайно вреднымъ результатамъ; она въ высшей степени обостряла отношенія между отдѣльными странами, вовлекая ихъ въ экономическія войны, стѣсняла всякій техническій прогрессъ въ промышленности, опутанной узкими и мелочными регламентами, значительно нарушала личную свободу гражданъ. Неудивительно поэтому, что меркантилизмъ въ концѣ концовъ вызвалъ противъ себя сильную реакцію и что эта реакція была наиболѣе сильна тамъ, гдѣ меркантильная система оказалась проведенной съ наибольшею строгостью и послѣдовательностью. Послѣднее случилось именно во Франціи благодаря мѣрамъ извѣстнаго министра Людовика XIV Кольбера. Политика Кольбера въ значительной степени способствовала развитію мануфактурной промышленности Франціи, но въ тоже время она втянула страну въ раззорительныя для нея экономическія столкновенія съ другими странами и даже въ прямыя войны, разстроила финансы и привела къ государственному банкротству. Реакціей противъ меркан-

тилизма во Франціи явилась школа физіократовъ съ ея главными представителями Кенэ (1694—1774) и Тюрго (1727—1781). О соціологическихъ взглядахъ Тюрго мы будемъ говорить особо. Въ настоящее же время мы остановимся только на характеристикѣ общихъ экономическихъ положеній школы.

Протестъ противъ меркантилизма выражался, прежде всего, въ проповѣди естественнаго порядка экономическихъ отношеній, который ставился неизмѣримо выше порядка, создаваемаго вмѣшательствомъ власти. Проникнутые общимъ оптимизмомъ эпохи просвѣщенія физіократы учили, что слѣдуетъ только предоставить производство, обмѣнъ и потребленіе свободному теченію вещей, и получатся наилучшіе результаты для всего общества, ибо свободная дѣятельность людей въ ихъ частныхъ интересахъ непремѣнно дастъ такіе результаты, которые наиболѣе содѣйствуютъ и благу всего общества. Отсюда знаменитый девизъ «laissez faire, laissez passer». Съ другой стороны въ ученіяхъ физіократовъ сказалась также реакція вообще противъ искусственностей въ образѣ жизни людей, въ особенности противъ изнѣженной жизни знати. Въ противовѣсъ этому выдвигалось преклоненіе передъ неиспорченной природой и дѣйствіемъ ея неизвращенныхъ законовъ. Главнымъ источникомъ богатства объявленъ былъ земледѣльческій трудъ, ибо только сырые продукты, пригодные для пользованія человѣка, составляютъ богатство, и только земледѣльческій промыселъ даетъ чистый доходъ; во всѣхъ другихъ родахъ труда ничего не прибавляется къ существующему запасу полезныхъ продуктовъ.

Такимъ образомъ, школа физіократовъ съ большой энергіей настаиваетъ на наличности въ экономическихъ отношеніяхъ естественнаго порядка, не зависящаго отъ воли человѣка, коренящагося въ самой природѣ вещей. Въ этомъ и состоитъ ея значеніе для развитія соціологической науки.

II. Было бы однако совершенно ошибочнымъ искать у физіократовъ такого ученія о природной закономѣрности экономическихъ процессовъ, которое вполнѣ соотвѣтствовало бы современнымъ представленіямъ о закономѣрности. Дѣло въ томъ, что у нихъ, какъ и большинства писателей XVIII вѣка, понятіе закона природы носитъ еще въ значительной степени нормативный характеръ. Естественный порядокъ вещей, о которомъ мечтаютъ физіократы, есть не столько неизмѣнный и ненарушимый порядокъ природы, сколько порядокъ наиболѣе соотвѣтствующій видамъ Провидѣнія и наилучшимъ образомъ обезпечивающій человѣческое счастіе. Правда, порядокъ этотъ самъ собою установится, если только дать возможность

людямъ безъ всякихъ помѣхъ преслѣдовать свою выгоду, если отмѣнить всякую искусственную регламентацію. Но изъ такой постановки уже ясно, что порядокъ этотъ въ тоже время можетъ нарушаться людьми; искусственныя мѣры правительства тѣмъ и нехороши, что они его извращаютъ и нарушаютъ. Конечно, современный соціологъ никогда не допускаетъ мысли, чтобы соціалогическіе законы въ точномъ смыслѣ этого слова могли быть нарушаемы людьми; эти законы, какъ и всѣ законы природы вообще, содержатъ въ себѣ формулировку того неизмѣннаго хода вещей, съ которымъ вынужденъ считаться человѣкъ и только опираясь на который можетъ онъ воздѣйствовать на природу.

Самый критерій естественности порядка вещей у физіократовъ сводится къ его самоочевидности для всякаго непредубѣжденнаго ума. Ясно, что, разсуждая такимъ образомъ, физіократы находятся еще подъ большимъ вліяніемъ того математическаго, дедутивнаго метода изученія общественныхъ явленій, который имѣлъ такой успѣхъ въ обществовѣдѣніи XVII вѣка. Путемъ этого метода физіократы старались выяснить существо эномомическаго пордяка, который соотвѣтствовалъ бы неиспорченной природѣ человѣка; природа эта представлялась повсюду равной и одинаковой. Но естественный порядокъ, о которомъ мечтаютъ физіократы, отнюдь не совпадаетъ съ естественнымъ состояніемъ дикаря, которое такъ прославлялъ Руссо. Напротивъ, физіократы являются сторонниками частной собственности и общественнаго неравенства, ставя во главу общества дворянъ-землевладѣльцевъ.

Однако въ сочиненіяхъ физіократовъ проглядываетъ мысль и о такой закономѣрности общества, которая представляется вовсе не идеаломъ, но прямо выводится изъ наблюденій надъ фактической дѣйствительностью. Такъ, они создали теорію распредѣленія доходовъ, согласно которой получаемые изъ земли продукты сами собой по однимъ и тѣмъ же каналамъ распредѣляются между общественными классами. Докторъ Кенэ даже сравниваетъ этотъ процессъ распредѣленія богатствъ съ процессомъ кровообращенія, находясь подъ очевиднымъ впечатлѣніемъ недавняго физіологическаго открытія Гарвея (1619). Въ такихъ разсужденіяхъ содержится ужс нѣкоторый намекъ на будущую біологическую школу въ соціологіи. Считая, далѣе, природу и, главнымъ образомъ, землю единственнымъ источникомъ богатства, физіократы подчеркиваютъ мысль о зависимости общественныхъ явленій отъ внѣшней географической среды.

§ 24. Вольтеръ.

I. Вольтеръ (1694—1778), имѣвшій вообще огромное вліяніе на все міровоззрѣніе своего времени, не занимаетъ, однако, большого мѣста въ исторіи собственно соціологической науки. Его труды больше относятся къ области исторіи, чѣмъ къ области соціологическихъ обобщеній. Впрочемъ, самая манера писать исторію, принятая Вольтеромъ, представляетъ и для насъ извѣстный интересъ.

Въ своихъ двухъ главныхъ историческихъ трудахъ—«Вѣкъ Людовика XIV» 1751 г. и «Опытъ о правахъ и духѣ народовъ» 1754 г.—Вольтеръ ставитъ себѣ задачей разсказать не то, что было интересно только для современниковъ описываемыхъ событій—каковы данныя военной исторіи,—но то, что привлекаетъ къ себѣ вниманіе всѣхъ временъ; такое значеніе имѣетъ описаніе духа (génie) и нравовъ людей, все то, что можетъ служить поученіемъ, возбуждаетъ любовь къ добродѣтели, искусствамъ и къ отечеству (Вѣкъ, гл. I). Поэтому въ «Вѣкѣ Людовика XIV» авторъ передаетъ не только политическія событія эпохи, но занимается также частною жизнью Людовика XIV и его двора, посвящаетъ особыя главы внутреннему управленію, состоянію финансовъ, состоянію наукъ и искусствъ, церковнымъ дѣламъ. Правда, всѣ эти очерки связаны довольно внѣшнимъ образомъ, глубоко проникнуть во внутреннюю связь различныхъ сторонъ общественной и политической жизни и въ характеръ исторической закономѣрности Вольтеру не удалось. Но несомнѣнно, что въ самомъ этомъ планѣ сочиненія мелькаетъ уже та идея взаимной зависимости разныхъ сторонъ общественной жизни другъ отъ друга, которую потомъ выдвинулъ на первый планъ Контъ съ своимъ ученіемъ о consensus.

Въ другомъ изъ названныхъ сочиненій Вольтеръ дѣлаетъ попытку «философскаго» изображенія всемірной исторіи. Чтобы исторія давала дѣйствительно полезныя свѣдѣнія, слѣдуетъ изучать духъ, нравы, обычаи главныхъ народовъ, а также великія дѣянія правителей, которыя сдѣлали ихъ народы лучшими и болѣе счастливыми (Avant-propos). Но и здѣсь представленія Вольтера объ исторической причинности не идутъ особенно глубоко. «Три вещи, говоритъ онъ, безпрестанно вліяютъ на духъ людей: климатъ, правительство и религія; только такимъ образомъ можно объяснить загадку этого міра» (гл. 197). Будучи убѣжденъ, что «великія событія порождаются ничтожными причинами», Вольтеръ часто даетъ весьма поверхностныя объясненія историческаго процесса. Крестовые походы у него вызваны проповѣдью Петра Пустынника, а реформація и рели-

гіозныя войны—ничтожными интересами монаховъ одного саксонскаго закоулка.

II. Несмотря на массу жестокостей и глупостей, которыми переполнена исторія людей, Вольтеръ убѣжденъ въ наличности общаго прогресса просвѣщенія и думаетъ, что онъ бы былъ гораздо больше, если бы не было войнъ. Онъ считаетъ людей соціальными животными съ самаго начала и полагаетъ, что если бы они не были по природѣ соціальными, если бы ихъ природа была подобна природѣ хищныхъ звѣрей, то никакая сила не могла бы ихъ заставить нарушить законъ природы и жить въ обществахъ. Основаніемъ соціальной жизни служатъ присущія людямъ чувства состраданія и справедливости. Прогрессъ умственной жизни начался съ изобрѣтенія языка, которое было дѣломъ наиболѣе выдающихся людей; языкъ развился изъ криковъ, выражавшихъ основныя потребности, и первоначально состоялъ изъ односложныхъ словъ («Опытъ», введеніе, гл. III, VII). Отъ положительныхъ законовъ и нравовъ, созданныхъ людьми и различныхъ у разныхъ народовъ, Вольтеръ отличаетъ законы естественные, основанные на самой природѣ людей и общіе для всѣхъ; таковъ законъ, запрещающій воровство и убійство ближняго, повелѣвающій уважать родителей, не посягать на жену ближняго, не лгать, чтобы повредить ему, и помогать, чтобы получить отъ него взаимную помощь (тамъ же гл. 53).

При изложеніи историческихъ событій Вольтеръ обращаетъ вниманіе на исторію внѣевропейскихъ странъ. Онъ старается передать только истину и потому подвергаетъ критикѣ показанія источниковъ; въ особенности онъ борется со всякими элементами чудеснаго въ исторической традиціи, стараясь допустить лишь тѣ событія, которыя представляются правдоподобными съ точки зрѣнія общей закономѣрности природы (тамъ же, гл. 33). Большое вниманіе обращаетъ онъ и на сознательную тенденціозность источниковъ и очень вооружается противъ центрированія всеобщей исторіи вокругъ исторіи еврейскаго народа. Онъ отбрасываетъ всякіе мифы и саги, считая ихъ произвольными измышленіями людей, и весьма далекъ отъ того, чтобы видѣть въ нихъ цѣнныя проявленія старинныхъ міровоззрѣній, какъ это дѣлаетъ современная наука.

§ 25. Монтескье.

I. Гораздо большее значеніе въ исторіи соціологической науки, чѣмъ Вольтеръ, имѣетъ Монтескье (1689—1755).

Извѣстный интересъ въ этомъ отношеніи представляетъ уже появившійся въ 1734 году историческій трудъ Монтескье подъ загла-

віемъ «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence». Здѣсь авторъ дѣлаетъ попытку представить политическую исторію Рима, какъ связный процессъ, проникнутый закономѣрностью. «Не счастье управляетъ міромъ, говоритъ онъ; объ этомъ можно узнать отъ Римлянъ, которые имѣли непрерывный рядъ успѣховъ, пока управлялись извѣстнымъ планомъ, и такой же непрерывный рядъ неудачъ, когда стали руководиться другимъ. Есть общія причины, моральныя и физическія, который дѣйствуютъ во всякой монархіи, возвышаютъ ее, поддерживаютъ или устремляютъ къ гибели; происшествія подчинены этимъ причинамъ; и, если случайность битвы, т. е. частная причина, разрушала государство, то была общая причина, которая требовала, чтобы это государство погибло отъ одной битвы. Однимъ словомъ, общій ходъ вещей увлекаетъ за собой всѣ частные случаи» (гл. 18). Самую причинность въ исторіи Монтескье въ этомъ трудѣ сводитъ, главнымъ образомъ, къ психологической основѣ. Сравнивая событія современности съ событіями античной исторіи и констатируя въ нихъ аналогіи, Монтескье замѣчаетъ: «это слѣдуетъ отмѣтить; ибо, такъ какъ люди во всѣ времена имѣли одни и тѣ же страсти, то случаи, которые производятъ великія перемѣны, различны, а причины всегда одни и тѣ же» (гл. 1). Большое значеніе Монтескье придаетъ и сознательной волѣ людей, которая можетъ устраивать болѣе или менѣе обезпечивающія благосостояніе государства учрежденія. «При рожденіи обществъ, говоритъ онъ, главы государства создаютъ учрежденія; а затѣмъ учрежденіями формируются главы государствъ» (гл. 1). Хорошимъ Монтескье считаетъ то государственное устройство, которое содержитъ въ себѣ средства исправлять всякія злоупотребленія власти. Такимъ характеромъ отличалось устройство Римской республики, а въ наше время Англійскій государственный строй. Дѣло въ томъ, что каждый порядокъ пригоденъ для своего времени и долженъ быть исправляемъ и замѣняемъ другимъ при измѣненіи обстоятельствъ (гл. 9). Однако Монтескье не считаетъ человѣческое воздѣйствіе на жизнь общества безграничнымъ. «Было бы большой ошибкой, замѣчаетъ онъ, думать, что существуетъ въ мірѣ человѣческая власть, во всѣхъ отношеніяхъ деспотическая; такой никогда не было и никогда не будетъ; самая колоссальная власть всегда ограничена въ какомъ либо уголкѣ. Пусть властелинъ введетъ новый налогъ въ Константинополѣ и общій крикъ заставитъ его сперва найти предѣлы, которыхъ онъ не зналъ. Персидскій царь можетъ заставить сына убить отца или отца убить сына; но онъ не можетъ заставить своихъ подданныхъ пить вино. Есть въ каждомъ народѣ общій духъ (un esprit general), на которомъ основана самая власть; когда власть приходитъ въ конфликтъ

съ этимъ духомъ, то она сталкивается съ самой собой и по необходимости останавливается» (гл. 22).

Причинами упадка Рима у Монтескье являются: порча нравовъ, наступившая въ результатѣ отказа отъ имущественнаго равенства, чрезмѣрное расширеніе границъ государства, включеніе въ него элементовъ разнородныхъ по природѣ и расѣ, неумѣніе выработать новый порядокъ власти, который подходилъ бы къ новымъ условіямъ и обезпечивалъ законность управленія и свободу, непомѣрное честолюбіе военныхъ вождей, приведшее при всѣхъ этихъ условіяхъ сперва къ деспотизму, а затѣмъ—къ анархіи.

Монтескье отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что въ исторіи иногда разныя открытія и изобрѣтенія вызываютъ весьма отдаленныя послѣдствія, о которыхъ конечно, не думали сами изобрѣтатели. Напримѣръ, въ главѣ 31 содержится интересное разсужденіе о томъ, какъ измѣнили технику управленія государствомъ такія событія, какъ изобрѣтеніе книгопечатанія, изобрѣтеніе переводныхъ векселей, усовершенствованіе почты и путей сообщенія, и насколько они затруднили въ государствахъ всякаго рода тайные заговоры, которыхъ такъ много было въ Византійской имперіи.

II. Въ 1748 году появился имѣвшій колоссальный успѣхъ трудъ Монтескье «О духѣ законовъ». Въ предисловіи Монтескье указываетъ, что главная задача его книги состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ при всемъ безконечномъ разнообразіи законовъ и нравовъ, люди вовсе не руководятся только своими фантазіями, но между всѣми законами существуетъ тѣсная связь. При этомъ авторъ заявляетъ также, что онъ хотѣлъ свои принципы извлечь не изъ предразсудковъ, но изъ природы вещей. Намѣреніе Монтескье, несомнѣнно, состояло въ томъ, чтобы идти индуктивнымъ путемъ и изъ отдѣльныхъ фактовъ исторіи выводить общіе законы. Но на самомъ дѣлѣ онъ часто пользуется дедукціей, запутываясь иногда при этомъ въ логическихъ противорѣчіяхъ. Такъ, во 2-й гл. 1 кн. Монтескье ставитъ своей задачей установить законы природы для человѣка, т. е. законы, вытекающіе единственно изъ существа человѣка. Средствомъ для этого онъ указываетъ разсмотрѣніе человѣка во время, предшествующее образованію общества: законы, по которымъ человѣкъ жилъ въ такомъ состояніи, и будутъ законами природы человѣка. Однако дальше эти законы дообщественнаго состоянія сами выводятся не изъ какихъ либо эмпирическихъ фактовъ (такихъ и быть не могло, ибо на самомъ дѣлѣ, какъ мы теперь знаемъ, человѣкъ никогда не жилъ внѣ общества), но изъ

анализа природы человѣка. Получается явный порочный кругъ: законы природы выводятся изъ природы же.

Самое понятіе закона Монтескье формулируетъ въ I книгѣ своего труда и формулируетъ очень неудачно. Подъ это понятіе у него одинаково подводятся и законы природы, и законы откровенной религіи, и законы юридическіе.

Законъ въ широкомъ смыслѣ этого слова есть необходимая связь, которая вытекаетъ изъ природы вещей; въ этомъ смыслѣ всѣ существа имѣютъ свои законы: божество —свои, матеріальный міръ — также, человѣкъ—также; законамъ подчинены и интеллекты, высшіе человѣческаго. Въ основѣ всего міра лежитъ первоначальный разумъ, такъ какъ міръ устроенъ Богомъ согласно Его мудрости и могуществу. Богъ создалъ міръ и сохраняетъ его по опредѣленнымъ законамъ; никакъ нельзя считать міръ произведеніемъ случая, ибо тогда міръ, образуемый движеніемъ матеріи и лишенный интеллекта, не могъ бы существовать. Законы въ этомъ смыслѣ слова суть неизмѣнно установленныя отношенія. Такъ, всѣ движенія двухъ тѣлъ начинаются, возрастаютъ, замедляются и прекращаются согласно отношеніямъ массы и скорости этихъ тѣлъ; въ каждомъ различіи есть единообразія и въ каждомъ измѣненіи постоянство.

Но, установивъ эти положенія, Монтескье сейчасъ же отъ нихъ отступаетъ и впадаетъ во внутреннія противорѣчія. Изъ дальнѣйшаго оказывается, во первыхъ, что существа, обладающія интеллектомъ, могутъ имѣть законы, созданные ими самими, и, что еще хуже, что они способны заблуждаться и въ результатѣ нарушать не только собственные законы, но и законы, установленные Богомъ. Послѣднее положеніе явно противорѣчитъ только что установленной догмѣ о неизмѣнности законовъ міра.

Разумныя существа по Монтескье, могутъ создавать свои собственные законы. Однако и для нихъ существуютъ законы, не ими установленные. Раньше появленія положительныхъ законовъ существуетъ естественное право, опредѣляющее, что справедливо и что несправедливо, совершенно такъ же, какъ раньше, чѣмъ начерченъ кругъ, существуетъ правило, по которому всѣ радіусы круга должны быть равны. Естественное право предписываетъ, напримѣръ, до появленія всякаго общества, что законы общества должны быть соблюдаемы, разъ общество существуетъ; что за благодѣяніе разумное существо должно отплачивать признательностью, разъ таковыя существа имѣются; что, если отъ разумнаго существа произошло другое разумное, то оно должно оставаться въ зависимости; что разумное существо, которое нанесло вредъ другому, должно получить въ возмездіе такой же вредъ.

Тѣмъ не менѣе міръ разумныхъ существъ управляется не такъ, какъ физическій. Хотя его законы также неизмѣнны, но онъ не всегда имъ слѣдуетъ. Его участники имѣютъ способность самостоятельно опредѣлять свои дѣйствія; будучи въ тоже время существами ограниченными, они не всегда поступаютъ согласно съ первоначальными законами, но допускаютъ ошибки, и нарушаютъ законы, даже ими самими установленные. Животныя не имѣютъ положительныхъ законовъ, такъ какъ они не объединены знаніями. Человѣкъ же, какъ физическое существо, подлежитъ неизмѣннымъ и ненарушимымъ законамъ; какъ существо разумное, онъ постоянно нарушаетъ законы, установленные Богомъ, и мѣняетъ законы, установленные имъ самимъ.

Ясно, что во всемъ этомъ разсужденіи передъ Монтескье мелькаетъ важное различіе закона природы и нормы поведенія, но справиться съ этой проблемой и показать правильно и отчетливо это различіе ему не удается. Причины такой неудачи были двоякія.

Во первыхъ, Монтескье смутно сознаетъ, что законы, управляющіе міромъ соціальнымъ, не вполнѣ тождественны съ законами міра физическаго. Онъ не можетъ не признать, что въ закономѣрности соціальнаго міра есть элементъ свободы. Но онъ очень далекъ отъ идеи творческой психической причинности. Вмѣсто этой идеи, онъ предлагаетъ намъ утвержденіе, страдающее внутреннимъ противорѣчіемъ, когда заявляетъ, будто разумныя существа, впадая въ заблужденіе, могутъ нарушать законы природы, которые самъ же раньше объявлялъ неизмѣнными и постоянными. Остается непонятнымъ, въ чемъ же состоитъ неизмѣнность законовъ, разъ они могутъ быть нарушаемы? Далѣе, взглядъ, что разумныя существа нарушаютъ законы міра, которые ненарушимы для существъ неразумныхъ, также очень страненъ: выходитъ, что въ разумномъ мірѣ разумныя существа ведутъ себя хуже неразумныхъ. Наконецъ, признавая, что законы справедливости существуютъ раньше, чѣмъ они открыты людьми, Монтескье совершаетъ ошибку, обычную у старыхъ теоретиковъ естественнаго права; онъ проявляетъ полное непониманіе процесса творчества идеаловъ, который состоитъ какъ разъ въ томъ, что люди своими нормами именно вносятъ въ міръ нѣчто свое, нѣчто такое, что безъ человѣческаго творчества совсѣмъ бы не возникло.

Другая причина, приведшая Монтескье къ странному утвержденію, будто законы соціальной жизни могутъ нарушаться людьми, состоитъ въ томъ, что онъ не проводитъ отчетливаго различія между закономъ и типомъ. Иногда онъ изучаетъ и констатируетъ дѣйствительно соціальную закономѣрность, напр., когда онъ выясняетъ вліяніе климата на законы и нравы

людей. Но чаще онъ занимается не формулированіемъ законовъ общественныхъ процессовъ, а описываетъ намъ типы соціальныхъ явленій. Это онъ дѣлаетъ, напр., когда пытается характеризовать природу и принципы четырехъ государственныхъ формъ. Въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло именно съ изученіемъ соціальной типологіи. Между тѣмъ типъ тѣмъ и отличается отъ закона, что онъ представляетъ собой такое приблизительное только обобщеніе, которое по самому своему понятію допускаетъ исключенія. Принимая типы за законы, Монтескье затѣмъ и утверждаетъ, что законы допускаютъ исключенія. Такъ онъ считаетъ принципомъ демократической республики добродѣтель, какъ такое условіе, безъ котораго республика не можетъ быть прочной и устойчивой, но тутъ же приводитъ рядъ примѣровъ, изъ которыхъ ясно, что не всѣ республики отличаются господствомъ добродѣтели, почему и погибаютъ. Оказывается, что, съ одной стороны, добродѣтель есть какъ бы необходимая принадлежность республики, безъ которой эта форма государства не можетъ существовать, а съ другой стороны, добродѣтель часто въ республикахъ отсутствуетъ. Все это дѣлается понятнымъ, если мы скажемъ, что подъ республикой мы разумѣемъ особый типъ государства, который можетъ встрѣчаться въ дѣйствительности въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ; но все это становится непонятнымъ или, по меньшей мѣрѣ, очень неяснымъ, если мы будемъ утверждать, что соціальнымъ закономъ республики является господство добродѣтели. Въ послѣднемъ случаѣ не могло бы быть республикъ, лишенныхъ добродѣтели, ибо законы природы никакихъ исключеній не допускаютъ.

III. Въ *естественномъ состояніи*, утверждаетъ Монтескье, человѣкъ живетъ внѣ общества (кн. I гл. 2). Онъ не находится при этомъ въ состояніи войны всѣхъ противъ всѣхъ, какъ утверждалъ Гоббсъ. Напротивъ, онъ проникнутъ сознаніемъ своей слабости и всѣхъ боится; въ тоже время онъ заботится о сохраненіи своего существованія и ищетъ пищи. Къ соединенію въ общество побуждаетъ человѣка, прежде всего, именно это сознаніе своей слабости, затѣмъ притягательная сила половъ, далѣе, естественное наслажденіе въ общеніи съ себѣ подобными, свойственное всѣмъ животнымъ, наконецъ, та связь, которая создается между людьми обладаніемъ знаніями.

Но, разъ соединившись въ общество, люди теряютъ сознаніе своей слабости и *между ними начинается состояніе войны*. Война возникаетъ какъ между народами, такъ и въ предѣлахъ отдѣльныхъ народовъ, и для своего предотвращенія и смягченія вызываетъ созданіе трехъ видовъ *положительнаго права*: 1) международнаго, опредѣляющаго отношенія между государствами, 2) политическаго, опредѣляющаго отношенія правительства къ граж-

данамъ, и 3) цивильнаго, опредѣляющаго отношенія между гражданами. Всѣ эти положительные законы представляютъ собой частные случаи проявленія человѣческаго разума. Содержаніе ихъ разнообразится, смотря по особенностямъ народа, для котораго они создаются. Поэтому законы одного народа обыкновенно не годятся для другого. Разнообразіе законовъ вызывается различіями географическаго устройства отдѣльныхъ странъ, климата, качества почвы, положенія территоріи, ея величины, образа жизни населенія, степени свободы, предоставляемой ему конституціей религіи населенія, его нравовъ, его наклонностей, богатства, численности, развитія торговли, отношеній между народами, происхожденія народовъ и т. п. Всѣ эти отношенія въ совокупности и составляютъ «духъ законовъ» (кн. I гл. 3). Въ своемъ трудѣ Монтескье для выясненія духа законовъ группируетъ обширный, но далеко не всегда критически провѣренный матеріалъ фактовъ, на которомъ онъ пытается показать, какъ всѣ эти условія съ необходимостью вызываютъ различія въ содержаніи законовъ.

Монтескье знаетъ понятіе общества и не считаетъ общество простой суммой людей; онъ говоритъ, напримѣръ, по поводу завоеваній, что изъ того, что уничтожено общество, не слѣдуетъ, что должны быть уничтожены всѣ люди, въ него входящіе: общество есть не самые люди, но та связь, которая ихъ объединяетъ (кн. 10 гл. 3). Руководящей цѣлью гражданскихъ законовъ онъ считаетъ общее благо общества, тогда какъ принципомъ законовъ религіи является добродѣтель отдѣльнаго человѣка (кн. 26 гл. 9). Но на дѣлѣ понятіе общества и у него покрывается болѣе узкимъ понятіемъ государства. Государство представляется ему особаго рода единствомъ, которому присуща жизнь. Жизнь государства подобна жизни человѣка, замѣчаетъ онъ не одинъ разъ (кн. 10 гл. 2; кн. 21 гл. 21). При этомъ государства различаются формой правленія, своими учрежденіями. Каждая форма правленія имѣетъ свою природу и свой принципъ. Изъ природы правленія вытекаютъ законы, съ которыми слѣдуетъ считаться въ жизни государства. Такъ, изъ природы демократіи вытекаетъ замѣщеніе должностей по жребію; въ аристократіи выборы по жребію не должны имѣть мѣста, такъ какъ здѣсь все равно установлено различіе между людьми; изъ природы монархіи выводится наличность въ ней господствующаго дворянскаго сословія, которое играетъ роль посредника между монархомъ и народомъ и не даетъ власти монарха перейти въ деспотизмъ; нѣтъ дворянства, нѣтъ и монархіи; изъ природы деспотической власти слѣдуетъ учрежденіе должности визиря; равнымъ образомъ, изъ природы монархіи выводится постройка крѣпостей, которыя

государства деспотическія боятся заводить, или необходимость роскоши въ монархическомъ государствѣ; съ природой правленія сообразуются уголовные законы, экономическія отношенія (кн. 22 гл. 2), характеръ религіи, самое пространство государственной территоріи (кн. 8 гл. 16, 17).

Различіе между природой и принципомъ состоитъ въ томъ, что природа дѣлаетъ государство тѣмъ, что оно есть, тогда какъ принципъ приводитъ его въ дѣйствіе. Природа составляетъ структуру даннаго государства, принципомъ же являются тѣ человѣческія страсти, которыми государство движется (кн. 3 гл. 1). Очевидно, Монтескье приближается здѣсь къ тому различію, которое позднѣйшіе соціологи проводили между статическимъ изученіемъ общества и динамическимъ: природа соотвѣтствуетъ статикѣ, принципъ—динамикѣ. Принципомъ, опредѣляющимъ дѣятельность республики, должна быть добродѣтель, принципомъ монархіи—честь, принципомъ аристократіи—умѣренность, принципомъ деспотіи—страхъ. При этомъ авторъ дѣлаетъ извѣстныя намъ оговорки, изъ которыхъ слѣдуетъ, что эти принципы далеко не всегда на лицо въ каждомъ данномъ государствѣ. Однако сохраненіе государства предполагаетъ живость этихъ принциповъ. Если происходятъ перемѣны государственнаго строя при сохраненіи его принциповъ, то государство исправляется; если же при перемѣнѣ государство утрачиваетъ свои принципы, то его строй разлагается (кн. 11 гл, 13). Но есть одинъ видъ государства, принципъ котораго безпрерывно разлагается, ибо онъ испорченъ по самой своей природѣ: это—государство деспотическое. Другія правленія погибаютъ отъ внѣшнихъ причинъ; это же погибаетъ отъ внутренняго порока, если только какія нибудь внѣшнія причины не помѣшаютъ его гибели (кн. 8, гл. 10). Вообще же ни одно государство не представляется Монтескье вѣчнымъ, такъ какъ все человѣческое имѣетъ свой конецъ; даже излюбленное авторомъ Англійское государство когда нибудь утратитъ свою свободу и погибнетъ; это случится, когда законодательная власть окажется въ немъ болѣе испорченной, чѣмъ исполнительная (кн. 11, гл. 6).

Изучая такимъ образомъ природу государствъ въ зависимости отъ формъ ихъ правленія и считая каждую такую форму закономѣрнымъ соціальнымъ цѣлымъ, Монтескье остается весьма далекимъ отъ какой либо всемірно-исторической точки зрѣнія. У него нѣтъ намековъ на общечеловѣческую эволюцію или прогрессъ. Въ предисловіи онъ заявляетъ: «если бы я могъ достигнуть того, чтобы всѣ получили новыя основанія, чтобы любить свои обязанности, своего государя, свое отечество, свои законы; чтобы люди могли лучше чувствовать свое счастіе во всякой странѣ,

при всякомъ правленіи, на каждомъ занимаемомъ ими посту, то я считалъ бы себя счастливѣйшимъ изъ смертныхъ». «Наиболѣе сообразно съ природой то правительство, особенныя свойства котораго наиболѣе соотвѣтствуютъ характеру народа, для котораго оно установлено» (кн. I, гл. 3).

IV. Что касается самой природы соціальной закономѣрности, то она представляется Монтескье въ слѣдующемъ видѣ. Въ жизни государства дѣйствуютъ многіе факторы, не зависящіе отъ воли людей. На первомъ мѣстѣ стоитъ климатъ. Это понятіе у Монтескье имѣетъ весьма широкій смыслъ. Разсуждая о климатѣ, онъ касается и устройства поверхности, и степени плодородія почвы, и географическаго положенія. Рѣшительное предпочтеніе онъ отдаетъ холодному климату, который закаляетъ людей, заставляетъ ихъ трудиться и преодолѣвать препятствія и всякаго рода опасности и такимъ образомъ развиваетъ въ нихъ духъ свободы. Климатъ и создалъ преимущества народовъ Европы надъ всѣми другими: «Готъ Іорнандъ назвалъ сѣверъ Европы фабрикой человѣческаго рода; я же его назову скорѣе фабрикой орудій, разбивающихъ цѣпи, скованныя на югѣ» (кн. 17 гл. 5).

Кромѣ климата, въ томъ же направленіи дѣйствуютъ привычки. Люди привыкаютъ ко всему, говоритъ Монтескье, даже къ рабству, если только господинъ не болѣе жестокъ, чѣмъ самое рабство (кн. 15 гл. 16). Поэтому большое значеніе въ жизни государства имѣютъ нравы. Народъ всегда болѣе любитъ и ревностнѣе защищаетъ свои нравы, чѣмъ свои законы (кн. 10 гл. 11). Съ нравами приходится считаться даже въ самыхъ деспотическихъ государствахъ; преобразовывать ихъ съ помощью законовъ иногда невозможно и приходится дѣйствовать только силою примѣра (кн. 19 гл. 14). Отъ нравовъ въ тѣсномъ смыслѣ, имѣющихъ предметомъ внутреннее настроеніе человѣка, слѣдуетъ отличать обычаи, имѣющіе въ виду внѣшнее поведеніе (кн. 19, гл. 16).

Имѣется у Монтескье нѣкоторое представленіе и о законахъ экономической жизни, не зависящихъ отъ воли людей. Такъ, онъ упоминаетъ о томъ, что съ вексельнымъ курсомъ нельзя бороться произвольными мѣропріятіями власти (кн. 22 гл. 13).

Тѣмъ не менѣе, Монтескье считаетъ возможнымъ и желательнымъ и воздѣйствіе человѣческаго искусства на жизнь государства. Трудомъ и хорошими законами, говоритъ онъ, люди обратили землю въ болѣе удобное для себя жилище (кн. 18 гл. 7). Законы должны не только соотвѣтствовать природѣ каждаго строя, но и бороться съ тѣми вредными послѣдствіями, которыя могутъ вытекать изъ этой природы (кн. 5 гл. 10). Законы должны

создавать систему равновѣсія властей въ государствѣ, которая обезпечиваетъ свободу. Дѣло законодателя дать гражданскіе законы, которые противодѣйствовали бы природѣ климата, возстановляя силу еще болѣе первичныхъ законовъ человѣческой природы; такъ, законами можно вводить стыдливость въ климатѣ, склоняющемъ къ распущенности (кн. 16 гл. 12).

Но, конечно, для составленія законовъ требуется большое искусство. Если законодатель впадаетъ въ крайность, то люди всегда найдутъ средство обойти законы (кн. 22 гл. 22). Есть законы, дѣйствіе которыхъ такъ плохо разсчитано, что они идутъ противъ той цѣли, ради которой изданы (кн. 29 гл. 4). Вообще же Монтескье высказываетъ по этому поводу слѣдующія соображенія. «Многими вещами управляются люди: климатомъ, религіей, законами, правилами правительства, примѣрами прошлаго, нравами, обычаями; отсюда образуется общій духъ народа. По мѣрѣ того, какъ усиливается дѣйствіе одной изъ этихъ причинъ въ жизни каждаго народа, всѣ другія ей уступаютъ. Природа и климатъ почти нераздѣльно властвуютъ надъ дикарями; обычаи управляютъ китайцами; законы тираннизуютъ Японію; нравы когда то задавали тонъ въ Лакедемонѣ; правила правленія и старинные нравы царствовали въ Римѣ» (кн. 19 гл. 4).

§ 26. Тюрго.

I. Большой интересъ представляютъ для насъ мысли физіократа Тюрго (1727—1781), изложенныя имъ, во первыхъ, въ рѣчи о «Послѣдовательныхъ успѣхахъ человѣческаго разума», произнесенной въ Сорбоннѣ 11 декабря 1750 г., во вторыхъ, въ наброскѣ, озаглавленномъ «Разсужденіе о всеобщей исторіи».

Тюрго несогласенъ съ попыткой Монтескье искать причины неравенства цивилизаціи преимущественно въ различіи климатовъ. Въ однихъ и тѣхъ же климатахъ народы различны по своей культурѣ и въ климатахъ чрезвычайно мало сходныхъ между собой мы иногда встрѣчаемъ одни и тѣже черты характера и одно и тоже направленіе ума. Физическія начала дѣйствуютъ только на скрытыя начала, способствующія формированію нашего ума и характера, но не на результаты единственно намъ видимые; поэтому мы въ правѣ оцѣнивать ихъ вліяніе только послѣ того, какъ нами исчерпано вліяніе моральныхъ причинъ и мы увѣрены, что факты совершенно необъяснимы этими причинами, происхожденіе которыхъ мы понимаемъ и движеніе которыхъ мы можемъ прослѣдить въ глубинѣ нашего сердца. Такимъ образомъ, Тюрго склоненъ придавать физическимъ причинамъ значеніе своего рода подпочвы всего того, что совершается въ

человѣческомъ мірѣ. Но не на этой основѣ покоится объясненіе человѣческой исторіи: надъ физическимъ міромъ высится иной міръ, міръ моральныхъ причинъ, къ которому мы должны въ первую очередь обращаться для объясненія исторіи. Этимъ путемъ Тюрго чрезвычайно близко подходитъ къ мысли о существованіи о с о б о й п с и х и ч е с к о й п р и ч и н н о с т и, которая отличается отъ физической— своимъ творческимъ характеромъ. Законы, которымъ подчинены тѣла, говоритъ онъ, образуютъ физику; они вѣчно неизмѣнны, ихъ описываютъ, но не разсказываютъ. Явленія природы, подчиненныя неизмѣннымъ законамъ, заключены въ кругъ всегда одинаковыхъ переворотовъ. Все возрождается, все погибаетъ; и въ послѣдовательныхъ поколѣніяхъ, черезъ которыя растенія и животныя воспроизводятся, время въ каждый моментъ только возсоздаетъ образъ того, что оно само разрушило. Совсѣмъ иное представляетъ собой исторія человѣческаго рода, когда мы переходимъ въ область свойственныхъ ей моральныхъ причинъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло с ъ ч е л о в ѣ ч е с к о й с в о б о д о й и т в о р ч е с т в о м ъ. Разумъ, страсти, свобода безпрестанно порождаютъ новыя событія. Тѣмъ не менѣе всѣ эпохи сплетены цѣпью причинъ и слѣдствій, связывающихъ данное состояніе міра со всѣми предшествующими состояніями. При помощи языка и письменности люди получили средство для закрѣпленія своихъ идей и передачи ихъ поколѣнія въ поколѣніе. Впослѣдствіи огромную роль въ томъ же направленіи сыграло изобрѣтеніе книгопечатанія. Благодаря всему этому, между отдѣльными народами въ ихъ развитіи получается преемственная связь и человѣческій родъ, разсматриваемый съ момента своего зарожденія, представляется взорамъ философа въ видѣ безконечнаго цѣлаго, которое само, какъ всякій индивидъ, имѣетъ свое состояніе младенчества и свой прогрессъ.

П р о г р е с с ъ представляется Тюрго безпрерывнымъ, но онъ не происходитъ постоянно съ равномѣрностью и не всѣ его стороны имѣютъ одинаковое значеніе. Совершенно въ духѣ вѣка просвѣщенія Тюрго придаетъ преимущественное значеніе п р о г р е с с у н а у к ъ. Онъ очень высоко ставитъ при этомъ математику, но указываетъ, что н а о д н о й м а т е м а т и к ѣ н е л ь з я п о с т р о и т ь в с е й с и с т е м ы з н а н і я: математика есть наука абстрактная, представляющая собой логическое сооруженіе выводовъ, полученныхъ изъ немногихъ общихъ принциповъ. Физическія же науки должны базироваться на данныхъ опыта, приводимыхъ въ порядокъ математическими положеніями. Такимъ образомъ, знаніе получается, благодаря взаимодѣйствію математики и наблюденія. Въ наукахъ же моральныхъ и политическихъ приходится ввести еще новые факторы, какъ напр., себялюбіе, регулируемое справедливостью, которая сама

является только чрезвычайно просвѣщеннымъ себялюбіемъ. Количество принциповъ въ этихъ наукахъ поэтому еще увеличивается. Науки, занимающіяся сочетаніемъ или изученіемъ предметовъ, безконечны, какъ сама природа. Поэтому именно въ этой области и проявляется, главнымъ образомъ, человѣческій прогрессъ. Но онъ идетъ не по прямой линіи. Народы, у которыхъ наука развивается слишкомъ рано, обнаруживаютъ часто наклонность придавать окончательное значеніе тѣмъ немногимъ знаніямъ, которыя имъ удалось добыть, и затѣмъ застываютъ въ догматизмѣ. Тогда уже какому нибудь другому народу приходится вести дальше прогрессъ знанія.

Большое значеніе имѣетъ въ этомъ процессѣ случай. Случаемъ объясняется появленіе творческаго генія и отъ случая же зависитъ его воспитаніе. «Приходится признать, говоритъ Тюрго, что если бы Корнель, выросшій въ деревнѣ, ходилъ за плугомъ всю свою жизнь, что если бы Расинъ родился въ Канадѣ среди Гуроновъ или въ Европѣ въ одиннадцатомъ вѣкѣ, то они никогда не могли бы проявить своихъ дарованій. Если бы Колумбъ и Ньютонъ умерли пятнадцатилѣтними, Америка, можетъ быть, была бы открыта на двѣсти лѣтъ позже и мы не знали бы еще, вѣроятно, истинной системы міра. И если бы Вергилій погибъ въ младенчествѣ, мы не имѣли бы Вергилія, ибо не было двухъ Вергиліевъ». Придавая, такимъ образомъ, большое значеніе генію, Тюрго отмѣчаетъ въ тоже время, что не всякій крупный умъ геніаленъ; есть и такіе умы, которымъ природа отказала въ смѣлости генія, изобрѣтающаго и открывающаго новые пути, но наградила только способностью упорядочивать и систематизировать накопленныя уже знанія. Эти умы, подобно алмазу, съ блескомъ отражаютъ заимствованный свѣтъ, но въ совершенной темнотѣ они смѣшались бы съ наиболѣе безполезными камнями. Одна изъ причинъ неравенства между народами въ культурномъ прогрессѣ состоитъ въ томъ, что природа неравномѣрно распредѣлила между народами геніальныя силы.

II. Самый прогрессъ науки состоитъ въ томъ, что истина выростаетъ среди массы заблужденій. Людямъ приходится нащупывать истину. Это происходитъ оттого, что мы должны изучать все черезъ призму нашихъ ограниченныхъ способностей и подъ знакомъ человѣческихъ потребностей. Зная факты, мы не знаемъ ихъ причинъ и должны строить о нихъ гипотезы, которыя затѣмъ опять приходится провѣрять на фактахъ. При этомъ человѣчество въ характерѣ своихъ представленій о мірѣ проходитъ, въ общемъ, три стадіи, которыя въ изложеніи Тюрго предвосхищаютъ позднѣйшій Контовскій законъ трехъ фазисовъ. Тюрго именно указываетъ, что на первыхъ порахъ люди склонны объяснять всѣ явленія таин-

ственнымъ вмѣшательствомъ человѣкоподобныхъ существъ, затѣмъ они переходятъ къ объясненію скрытыми сущностями и только подъ конецъ приходятъ къ изслѣдованію закономѣрныхъ связей явленій въ предѣлахъ опыта.

Прогрессу наукъ далеко не въ такой же степени отвѣчаетъ прогрессъ искусства. Искусства, говоритъ Тюрго, являющіяся только отношеніями внѣшняго міра къ намъ самимъ, такъ же ограничены, какъ и мы. Всѣ тѣ искусства, которыя имѣютъ цѣлью доставить чувственное наслажденіе, встрѣчаютъ на своемъ пути непреходимый для нихъ предѣлъ, обусловленный ограниченной чувствительностью нашихъ органовъ. Что же касается морали, то Тюрго признаетъ, что Провидѣніе запечатлѣло въ сердцахъ людей чувства добра и благородства, которыя увлекаютъ за собой разумъ, опережая его въ своемъ развитіи, и приводятъ философовъ во всѣ времена къ одинаковымъ основнымъ принципамъ науки о нравственности. Такимъ образомъ, настоящій прогрессъ происходитъ только въ области науки; въ этомъ отношеніи Тюрго совпадаетъ въ своихъ выводахъ съ позднѣйшими соціологами, каковы Кондорсэ, Контъ и Бокль.

Тюрго пытается дать намъ типическую схему исторіи человѣческаго общества. Онъ начинаетъ свой очеркъ съ жизни людей въ охотничьемъ быту небольшими группами, приближающимися по характеру къ семьямъ. Затѣмъ онъ указываетъ, какое вліяніе имѣетъ переходъ къ пастушескому, кочевому и осѣдлому земледѣльческому быту, отмѣчая при этомъ, что на самый выборъ образа жизни имѣютъ большое вліяніе условія окружающей природы. Пастушескіе народы отличаются страстью къ завоеваніямъ; земледѣльческіе имѣютъ болѣе мирный характеръ и ведутъ войны, главнымъ образомъ, для самозащиты. Войнѣ Тюрго придаетъ огромное значеніе въ образованіи народовъ и государствъ. Онъ прямо заявляетъ, что ни одинъ человѣкъ никогда добровольно не поставитъ надъ собой господина, но начальникамъ люди соглашаются подчиняться часто. При этомъ, однако, они хотѣли бы видѣть своего начальника разумнымъ и справедливымъ, а не безсердечнымъ и самовластнымъ. Въ процессѣ образованія государства Тюрго отводитъ видное мѣсто такому фактору, какъ честолюбіе. На этой почвѣ онъ близко подходитъ къ ученію о гетерогоніи цѣлей. Честолюбцы не заботились вовсе о счастіи и прогрессѣ человѣческаго рода. И тѣмъ не менѣе именно ихъ дѣйствія привели къ образованію крупныхъ націй. Они безсознательно шли туда, куда ихъ толкали ихъ страсти и неистовства, и однако въ общей экономіи исторіи ихъ поступки привели къ важнымъ и благотворнымъ слѣдствіямъ. Бурныя и опасныя страсти стали началомъ дѣятельности, и, слѣдовательно,

прогресса. Все то, что заставляетъ людей выйти изъ состоянія неподвижности, все то, что раскрываетъ передъ ними разнообразныя зрѣлища, расширяетъ ихъ умственный кругозоръ, просвѣщаетъ, воодушевляетъ и впослѣдствіи ведетъ ихъ къ добру и истинѣ. Прежде чѣмъ законы смягчили нравы, эти отвратительныя страсти были необходимы для защиты отдѣльныхъ лицъ и народовъ. Сталкиваясь съ ними, люди оцѣнили значеніе великодушія и любви и получили первую награду въ бодрящемъ чувствѣ добродѣтели. Только благодаря потрясеніямъ и опустошеніямъ, націи распространялись, администрація и формы правленія постепенно совершенствовались.

Говоря объ эволюціи отдѣльныхъ государствъ, Тюрго придаетъ значеніе какъ моральнымъ свойствамъ народовъ, такъ и внѣшнимъ условіямъ ихъ жизни. Такъ, онъ отмѣчаетъ, что деспотизмъ легче могъ развиться въ государствахъ обширныхъ, чѣмъ малолюдныхъ; что не слѣдуетъ смѣшивать націи, управляемыя военной властью, съ націями, состоящими изъ воиновъ; въ послѣднихъ націяхъ зарождается свобода, ибо воинственное населеніе не допускаетъ надъ собой деспотизма. Европейскія государства, завоеванныя сѣверными варварами, были такимъ образомъ избавлены отъ деспотизма, ибо эти варвары были свободны до завоеванія, совершившагося именемъ народа, а не именемъ короля. Порабощеніе женщинъ вездѣ основано на неравенствѣ физическихъ силъ.

III. Я придаю огромное значеніе разсужденіямъ Тюрго, потому что вижу въ нихъ первое по времени довольно отчетливое выраженіе той мысли, что, хотя жизнь общества вполнѣ закономѣрна, но закономѣрность эта отличается своеобразіемъ и не можетъ быть приравнена къ закономѣрности физическаго міра и, подобно ей, уложена въ рамки математическихъ формулъ. Этими мыслями Тюрго далеко опередилъ свою эпоху, онѣ не были восприняты его современниками и лишь во второй половинѣ XIX столѣтія начинается планомѣрная разработка теоріи творческой психической причинности, на которой, по моему убѣжденію, только и можетъ быть построено правильное ученіе объ обществѣ. Что же касается современниковъ Тюрго и ряда послѣдующихъ родоначальниковъ соціологіи, то они, обыкновенно, въ своихъ разсужденіяхъ объ обществѣ стояли все еще подъ одностороннимъ знакомъ математическаго естествознанія и пытались въ общественныхъ явленіяхъ найти полную параллель той причинности, которая вскрывалась передъ наукой въ области физическаго міра.

§ 27. Гельвецій и Гольбахъ.

I. Съ чрезвычайной яркостью обрисовывается раціонализмъ XVIII вѣка, соединенный съ механистическимъ представленіемъ о человѣческомъ обществѣ, въ сочиненіяхъ крайняго сенсуалиста, единомышленника Кондильяка,—Гельвеція (1715—1771), книги котораго «De l'esprit» (1758) и «De l'homme» (1773—4) въ свое время произвели большую сенсацію.

По ученію Гельвеція всѣ люди отъ природы одинаковы, такъ какъ единственнымъ даромъ природы у нихъ является воспріимчивость къ удовольствію и страданію; всѣ же остальныя свойства оказываются уже пріобрѣтенными и возникають въ результатѣ воспитанія, получаемаго ими отъ окружающей среды. По природѣ люди ни добры, ни злы, ни соціальны, ни враждебны другъ другу; они становятся тѣмъ, что изъ нихъ дѣлаетъ воспитаніе. Всѣ дѣйствія человѣка опредѣляются эгоистическимъ стремленіемъ къ удовольствіямъ. Чтобы сдѣлать людей нравственными, слѣдуетъ такъ ихъ воспитать, чтобы наибольшее благо наибольшаго количества гражданъ доставляло удовольствіе каждому члену общества. Зависитъ это исключительно отъ законодательства. Физическія условія не имѣютъ значенія для нравственнаго воспитанія людей. «Еслибы различная температура климатовъ имѣла столько вліянія на души и на умы, то почему же Римляне, столь великодушные, столь отважные подъ республиканскимъ правительствомъ, въ наше время сдѣлались столь изнѣженными и женственными, говоритъ Гельвецій (De l'esprit, disc, III, ch. XXVII). Почему Греки и Египтяне, которые нѣкогда, вслѣдствіе своего ума и добродѣтели, были предметомъ удивленія земли, сегодня являются предметомъ ея презрѣнія? Почему Азіаты, столь храбрые подъ именемъ Элеамитовъ, столь трусливые и низкіе во времена Александра подъ именемъ Персовъ, затѣмъ подъ именемъ Парфянъ сдѣлались грозой для Римлянъ въ томъ вѣкѣ, когда Римляне еще ничего не потеряли изъ своей храбрости и дисциплины? Почему Лакедемоняне, самые храбрые и самые добродѣтельные изъ всѣхъ Грековъ, пока были почтительными хранителями законовъ Ликурга, потеряли ту и другую репутацію, лишь только послѣ Пелопоннесской войны они допустили въ своей средѣ распространеніе роскоши?» и т. д. Разница состоитъ въ томъ, что въ древности законодательство такихъ странъ, какъ Римъ и Греція, умѣло заставить людей связывать частные интересы съ общественными; въ силу самой формы правленія въ этихъ государствахъ громкая слава всегда была наградой доблестныхъ поступковъ и потому граждане здѣсь постоянно стремились совершать

подвиги. Напротивъ, въ восточныхъ деспотіяхъ всѣ поглощены своими личными дѣлами, общія дѣла забыты, а потому здѣсь таланты и добродѣтели не могутъ процвѣтать. Гельвецій вѣритъ, что законодатель можетъ легко измѣнить характеръ не только отдѣльныхъ людей, но и цѣлаго народа. Даже религіозныя воззрѣнія измѣнить не такъ трудно. Стоитъ только законодателю заботиться, какъ слѣдуетъ, о томъ, чтобы суевѣріе не пускало корней, чтобы не прививались догматы, несогласные съ общественнымъ благомъ, какъ на мѣсто всякаго вѣроученія станетъ религія славы и общаго блага.

II. Съ не меньшей рѣзкостью, конечно, выступаетъ механистическая тенденція у представителей моднаго во второй половинѣ XVIII вѣка матеріалистическаго міровоззрѣнія. Образцомъ для насъ можетъ послужить извѣстная книга барона Гольбаха (1723—1789) подъ заглавіемъ «Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale» (1779), гдѣ авторъ проводитъ монистическую концепцію общества съ механическимъ характеромъ.

Законы физики и морали, учитъ Гольбахъ, нераздѣльны и именно этимъ путемъ люди, притягиваемые своими нуждами одинъ къ другому, образуютъ союзы, которые называются браками, семьями, обществами, дружбой, связями. «Человѣкъ есть существо чисто физическое; моральный человѣкъ есть это физическое существо, разсматриваемое съ извѣстной точки зрѣнія» (гл. I). «Во всѣхъ явленіяхъ, которыя человѣкъ представляетъ намъ отъ рожденія и до конца, мы видимъ только связь причинъ и слѣдствій, необходимыхъ и сообразныхъ съ законами, общими для всѣхъ существъ природы. Всѣ способы дѣйствія человѣка, его чувства, идеи, страсти, волевые акты и поступки,—все это необходимое послѣдствіе его свойствъ и тѣхъ, которыми надѣлены окружающія его существа. Все, что онъ дѣлаетъ, и все, что въ немъ происходитъ, является послѣдствіемъ силы инерціи, тяготѣнія къ себѣ, притягивающей и отталкивающей силы, тенденціи къ самосохраненію, однимъ словомъ, энергіи, общей ему со всѣми существами, которыхъ мы видимъ; она только проявляется въ человѣкѣ особымъ способомъ въ зависимости отъ его природы, которой онъ отличается отъ существъ, принадлежащихъ къ другой системѣ или къ другому порядку» (гл. VI).

Общество покоится на формальномъ или молчаливомъ договорѣ (pacte; гл. IX) и очевидно, что общество можетъ измѣнить форму своего правленія, когда этого требуетъ его интересъ. «Въ ужасныхъ переворотахъ, которыми волнуются иногда политическія общества и которые часто приводятъ къ опрокидыванію государствъ, нѣтъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одной воли, ни одной страсти въ лицахъ, прикосно-

венныхъ къ революціи въ качествѣ разрушителей или жертвъ, которыя не были бы необходимы, которыя не дѣйствовали бы такъ, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы именно тѣхъ слѣдствій, которыя они должны производить, согласно мѣсту, занимаемому имъ въ моральномъ вихрѣ» (гл. IV).

III. Вѣра въ спасительное дѣйствіе законодательства, раздѣлявшаяся раціоналистами, одушевляла впослѣдствіи и дѣятелей французской революціи. Въ свое время Сенъ Жюстъ писалъ о задачахъ законодательства и учрежденій слѣдующее. «Задача учрежденій состоитъ въ томъ, чтобы поселить въ гражданахъ, и даже въ дѣтяхъ духъ законнаго сопротивленія всѣмъ несправедливостямъ; принудить должностныхъ лицъ и юношество къ добродѣтели; подать людямъ мужество и умѣренность; сдѣлать ихъ справедливыми и чувствительными; водворить миръ въ семьяхъ, дружбу между согражданами; поставить общественный интересъ на мѣсто всѣхъ другихъ; подавить преступныя страсти; возбудить во всѣхъ сердцахъ стремленіе къ натурѣ и невинности и образовать отечество».

Ясно, что подобныя представленія о силѣ закона возможны были только на почвѣ крайней вѣры въ человѣческій разумъ и игнорированія той природной и независящей отъ воли людей закономѣрности, которая ставитъ часто непреодолимыя препятствія самымъ благимъ намѣреніямъ законодателя, такъ что ее надо сперва познать во всѣхъ деталяхъ, чтобы сколько-нибудь успѣшно справляться съ ходомъ событій. Люди XVIII вѣка во Франціи, какъ видно, въ общемъ все еще слишкомъ склонны были механизировать общественную жизнь и разсматривать законодателя просто на подобіе искуснаго механика, который изъ простыхъ и однородныхъ матеріаловъ простыми средствами долженъ соорудить машину, выполняющую опредѣленную работу.

§ 28. Кондорсэ.

I. Въ самомъ концѣ XVIII вѣка появилось знаменитое сочиненіе Кондорсэ (1743—1794), писанное имъ уже тогда, когда онъ незадолго до своей смерти долженъ былъ, въ качествѣ жирондиста, скрываться отъ преслѣдованій якобинцевъ, и тѣмъ не менѣе проникнутое самой пламенной вѣрой въ прогрессъ человѣчества и близкіе его успѣхи. Сочиненіе это носитъ заглавіе: «Прогрессъ человѣческаго разума» и причисляется къ трудамъ, непосредственно подготовившимъ труды Конта.

Кондорсэ находится подъ сильнымъ впечатлѣніемъ тѣхъ успѣховъ, которые къ его времени сдѣлало математическое естествознаніе,

и проводитъ ту идею, что и науки политическія и моральныя должны быть построены математическимъ методомъ. Особенно большихъ результатовъ онъ ожидаетъ отъ примѣненія къ изслѣдованію общественныхъ явленій теоріи вѣроятностей. При надлежащемъ проведеніи математическаго метода мы можемъ надѣяться, что человѣчество вполнѣ освободится отъ власти случая, ибо, зная законы человѣческаго интеллекта, мы въ состояніи будемъ предсказывать событія, опираясь на факты уже совершившейся исторіи. И самъ Кондорсэ даже рѣшается закончить свой очеркъ минувшихъ девяти эпохъ въ прогрессѣ человѣческаго разума наброскомъ еще предстоящей десятой эпохи, такъ какъ онъ полагаетъ, что знаній у него уже достаточно, чтобы намѣтить основныя тенденціи дальнѣйшаго развитія человѣческаго рода. Правильная постановка общественныхъ наукъ познакомитъ насъ не только съ законами развитія человѣческаго интеллекта; она обнаружитъ намъ неизмѣнныя нравственныя и политическія истины, на которыхъ должно базироваться все человѣческое поведеніе и общественный строй, долженствующій обезпечить людямъ наибольшее счастіе. Прогрессъ человѣчества, конечно, долженъ имѣть свои предѣлы; но эти предѣлы намъ совершенно неизвѣстны и отодвигаются въ безконечность, если мы примемъ во вниманіе, что не только методы наукъ будутъ совершенствоваться, но и способы изложенія научныхъ истинъ, а это дастъ возможность обыкновенному человѣку становиться на уровень научнаго знанія, несмотря на весь прогрессъ послѣдняго; наконецъ, будетъ мѣняться самая интеллектуальная и даже физическая организація людей, опять таки въ предѣлахъ, которые намъ неизвѣстны.

II. Кондорсэ, повидимому, считаетъ человѣка съ самаго начала животнымъ соціальнымъ. Но только примитивнымъ союзомъ въ его схемѣ является семья, въ которой укрѣпляется материнское и отеческое чувство. Разросшаяся семья образуетъ племя, которое затѣмъ дѣлится на кланы. Необходимость имѣть предводителя приводитъ къ образованію общественной власти, которая мало по малу беретъ на себя производство суда и завѣдываніе внутренними дѣлами. Большое значеніе въ процессѣ общественнаго развитія имѣютъ экономическіе процессы и такія явленія, какъ завоеваніе. Кондорсэ считаетъ основнымъ недостаткомъ исторической науки до его времени то, что она обращала вниманіе, главнымъ образомъ, на дѣла великихъ людей. Онъ же считаетъ главнымъ предметомъ вниманія историка народныя массы и дѣламъ геніевъ приписываетъ значеніе лишь постольку, поскольку они оказали вліяніе на жизнь массъ. Вѣдь цѣлью всего прогресса является благосо-

стояніе массъ, которое будетъ достигнуто послѣ уничтоженія власти деспотизма, покоящагося на невѣжествѣ и суевѣріи; это приведетъ къ уничтоженію искусственнаго неравенства между людьми, созданнаго несправедливымъ законодательствомъ; естественное же различіе людей по способностямъ не будетъ вредно, когда всѣ люди получатъ возможность учиться у геніевъ, не будучи стѣснены никакимъ принужденіемъ и получивъ возможность руководится только своимъ разумомъ.

Свою схему историческаго процесса однако Кондорсэ чрезвычайно упрощаетъ присущимъ ему *крайнимъ раціонализмомъ*. Его представленія проникнуты насквозь излюбленными тенденціями вѣка просвѣщенія. Въ изслѣдованіи первобытныхъ эпохъ онъ примѣняетъ совершенно антиисторическую методу, т. е. составляетъ о нихъ свое представленіе на основаніи раціоналистическихъ умозаключеній отъ умственной, нравственной и тѣлесной организаціи человѣка. Въ основу всей дѣятельности людей онъ полагаетъ разумъ и утверждаетъ, что *всѣ пороки имѣютъ своей причиной исключительно заблужденія, суевѣрія или неполное и неточное знаніе*. Механизмъ исторіи сводится у Кондорсэ къ борьбѣ человѣческихъ открытій съ заблужденіями, причемъ и послѣднія въ значительной степени представляются ему сознательными изобрѣтеніями людей. Онъ настаиваетъ на томъ, что правители и помогающіе имъ жрецы нарочно распространяли въ массахъ народа заблужденія и суевѣрія, чтобы легче удерживать эти массы въ повиновеніи. Самое христіанство представляется ему подобнымъ же заблужденіемъ. Вообще *религіи* Кондорсэ придаетъ отрицательное значеніе силы враждебной прогрессу, поскольку она не является религіей разума. Изъ всѣхъ религій наименѣе вредной представляется ему наиболѣе разсудочная религія Магомета. Ирраціональные факторы исторіи Кондорсэ неизвѣстны. Онъ не считаетъ принципіально неустранимымъ антагонизмъ личности и общества и полагаетъ, что, такъ какъ весь міръ устроенъ разумно, то всякій случай изъ него исчезнетъ, какъ только онъ сполна будетъ познанъ нашимъ разумомъ.

Прогрессъ человѣческаго разума представляется Кондорсэ обезпеченнымъ *послѣ великой французской революціи*, которая, наконецъ, во всей чистотѣ провозгласила естественныя и неотъемлемыя права человѣка. Но въ прошломъ движеніе прогресса не представляется ему непрерывнымъ. Нѣкоторые народы, вслѣдствіе чрезвычайной власти, которую надъ ними получили суевѣрія, остановились въ своемъ развитіи, а въ прогрессѣ европейскихъ народовъ перерывъ составляетъ *эпоха среднихъ вѣковъ*,

въ которой Кондорсэ, вопреки своему продолжателю Огюсту Конту, не усматриваетъ ничего положительнаго и которую онъ считаетъ только временемъ крайняго господства религіознаго суевѣрія и феодальнаго деспотизма на почвѣ соціальнаго неравенства и несправедливости. Огромное значеніе онъ придаетъ книгопечатанію, которое дало людямъ въ руки могущественное средство спасать отъ преслѣдованій со стороны представителей религіи и деспотической власти произведенія разума и распространять ихъ въ широкихъ массахъ народа.

§ 29. Руссо.

I. Кондорсэ, такимъ образомъ, является пламеннымъ проповѣдникомъ теоріи прогресса, не замѣчая того, насколько это оцѣночное по существу понятіе плохо укладывается въ рамки отстаиваемаго имъ математическаго метода моральныхъ и политическихъ наукъ. Математическій методъ самъ по себѣ долженъ бы былъ привести его къ тому же спокойному и безстрастному изученію человѣческихъ дѣлъ, на пособіе изученія свойствъ геометрическихъ фигуръ, къ которому призывалъ въ свое время Спиноза. Полную противоположность Кондорсэ въ взглядахъ на прогрессъ, особенно интеллектуальный, составляетъ Жанъ Жакъ Руссо (1712—1778). Этотъ мыслитель вообще во многихъ отношеніяхъ занимаетъ позицію, расходящуюся съ излюбленными тезисами вѣка просвѣщенія, почему я и разсматриваю его, выдѣливъ изъ хронологическаго порядка, которому слѣдовалъ до сихъ поръ при разсмотрѣніи французскаго просвѣщенія. Для насъ представляютъ особый интересъ два сочиненія Руссо: «Разсужденіе на вопросъ, предложенный Дижонской академіей наукъ: каково происхожденіе неравенства между людьми и оправдывается ли оно естественнымъ закономъ?» (1753) и «Общественный договоръ» (1762). Не во всемъ воззрѣнія, проводимыя въ этихъ двухъ сочиненіяхъ, согласны между собою. Мы положимъ въ основу послѣдующаго изложенія «Разсужденіе о причинахъ неравенства», но въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ будетъ дополнять его по «Общественному договору».

Руссо думаетъ, что прежнія попытки опредѣлить содержаніе естественнаго права были неудачны съ методологичекой стороны. Римскіе юристы напали на невѣрную идею естественнаго права, общаго животнымъ и людямъ; здѣсь произошло смѣшеніе естественнаго права съ закономъ природы. Современные авторы обосновываютъ свои доктрины на метафизическихъ принципахъ и выдаютъ за естественное право тѣ правила, которыя въ виду ихъ общей пользы могли бы быть приняты всѣми людьми, не считаясь

съ тѣмъ, что природа современнаго человѣка очень далека отъ естественнаго состоянія, когда люди еще были изолированы и не жили въ обществахъ. Руссо убѣжденъ, что средствами исторіи этого вопроса разрѣшить нельзя, тѣмъ болѣе, что священное писаніе показываетъ намъ, что Богу не было угодно оставить человѣка въ состояніи естественномъ и Онъ вывелъ людей изъ этого состоянія немедленно послѣ творенія. Такимъ образомъ, нельзя даже сказать съ увѣренностью, практиковалось ли когда нибудь естественное право. И тѣмъ не менѣе его слѣдуетъ вывести дедуктивно изъ основныхъ свойствъ человѣческой природы, такъ какъ самымъ важнымъ знаніемъ является знаніе человѣка о самомъ себѣ. Чѣмъ дальше человѣкъ удаляется, однако, отъ природнаго состоянія, тѣмъ труднѣе ему составить правильныя представленія о своей неиспорченной природѣ.

II. Основными свойствами человѣка, предшествующими разуму, Руссо считаетъ, во первыхъ, стремленіе къ самосохраненію, во вторыхъ, состраданіе къ другимъ людямъ, и живымъ существамъ (не исключая и животныхъ). Что касается соціальности, то таковая является уже продуктомъ культуры. Въ естественномъ состояніи человѣкъ не больше нуждается въ другомъ человѣкѣ, чѣмъ обезьяна или волкъ нуждаются въ себѣ подобныхъ существахъ. Люди тогда не имѣли жилищъ, ночевали, гдѣ попало, половыя сношенія имѣли случайный характеръ, матери вскармливали дѣтей до тѣхъ поръ, пока тѣ не научались добывать себѣ пищу, и затѣмъ забывали о нихъ совершенно. Не имѣя никакихъ орудій и оружія, человѣкъ отличался большой физической силой и ловкостью; единственными его болѣзнями были раны и старость. Нуждался онъ въ пищѣ, но въ этомъ отношеніи былъ обставленъ выгоднѣе, чѣмъ животныя, ибо могъ питаться гораздо разнообразнѣе; нужда въ женщинѣ удовлетворялась безъ примѣси духовной любви и ревности; всякая женщина была для этого пригодна. Гоббсъ поэтому совершенно неправъ, изображая первобытнаго человѣка злымъ и находящимся въ состояніи всеобщей войны; напротивъ дикари, какъ это видно изъ состоянія современныхъ караибовъ, отличаются незлобивостью. Имъ не изъ за чего ссориться, а въ силу природнаго инстинкта состраданія, слѣдъ котораго обнаруживаются уже у животныхъ, безъ нужды человѣкъ не дѣлаетъ вреда другому человѣку. По природѣ человѣкъ добръ и сталъ злымъ въ результатѣ культуры. Дикарь, когда онъ пообѣдаетъ, находится въ мирѣ со всей природой и себѣ подобными. Такимъ образомъ, жизнь подъ руководствомъ только инстинкта, была вполнѣ счастливой. Не слѣдуетъ думать, что человѣкъ въ эту эпоху

былъ слишкомъ боязливъ. Къ распорядку природы онъ скоро привыкъ и въ общемъ не боялся его, такъ какъ какія нибудь необычныя явленія происходятъ слишкомъ рѣдко. Съ животными онъ находился въ близкомъ общеніи и превосходилъ ихъ ловкостью, хотя и уступалъ въ силѣ. У него не было предусмотрительности и благодаря этому онъ не зналъ многихъ присущихъ намъ заботъ, въ томъ числѣ страха смерти.

Источникомъ всѣхъ бѣдствій для человѣка явилась его способность къ неограниченному самоусовершенствованію. Развитіе страстей лежитъ въ основѣ развитія разсудка, а человѣкъ, который размышляетъ, есть уже испорченное животное.

III. Развивая въ своемъ «Общественномъ договорѣ» взглядъ на государство, какъ на искусственный механизмъ, сооружаемый людьми по указаніямъ разума, Руссо въ тоже время не чуждъ мысли о наличности естественной закономѣрности въ развитіи народовъ. Въ томъ же сочиненіи (кн. II гл. 8) онъ указываетъ, что народы, какъ и отдѣльные люди, проходятъ возрастные періоды и что можетъ наступить такой моментъ, когда введеніе хорошихъ порядковъ у народа, уже испорченнаго деспотизмомъ и неравенствомъ, становится запоздалымъ и неосуществимымъ. Онъ признаетъ также, что нравы народа бываютъ различны, благодаря различію природныхъ условій, что есть извѣстный предѣлъ величинѣ территоріи, внѣ котораго немыслимо благоустроенное государство (II, гл. 9; ср. II гл. 8; см. также «Посвященіе» къ разс. о неравенствѣ).

Въ «Разсужденіи о неравенствѣ» Руссо дѣлаетъ очеркъ предположительнаго развитія культуры, которая вывела человѣка изъ блаженнаго состоянія невинности и испортила человѣческую природу. Это развитіе началось съ изобрѣтенія оружія и орудій, которое привело къ раздѣленію людей на охотниковъ, рыболововъ и воиновъ. Затѣмъ прибавилось открытіе огня, въ особенности же большое значеніе получило изобрѣтеніе способовъ обработки желѣза и воздѣлыванія земли. Люди стали строить себѣ жилища и на этой почвѣ возникли прочныя семьи. Въ семьѣ развилась половая и отеческая любовь, а на почвѣ этихъ отношеній появилась ревность и инстинктъ господства. Впрочемъ, отеческая власть сама по себѣ не привела бы къ деспотизму и неправильно выводить изъ нея власть государственную, такъ какъ отеческая власть все же имѣетъ хорактеръ попеченія и прекращается по достиженіи дѣтьми зрѣлаго возраста. Но вредъ этихъ изобрѣтеній состоялъ въ томъ, что они увеличили значеніе тѣхъ неравенствъ, которыя по природѣ существуютъ между людьми, но въ есте-

ственномъ состоянiи имѣли слишкомъ мало значенiя. Неравенства, выражающiяся въ разницѣ пола, возраста, физической и духовной силы, привели на почвѣ культурнаго развитiя къ возникновенiю гораздо болѣе тяжкихъ неравенствъ моральныхъ или политическихъ, выражающихся въ различiи людей по богатству, по власти, по почету и въ концѣ концовъ къ возникновенiю политическаго деспотизма, приведшаго къ погибели исконную свободу людей.

Все это начало развиваться со времени появленiя частной собственности, которая сама явилась результатомъ земледѣльческаго и семейнаго быта. Истиннымъ основателемъ гражданскаго общества былъ тотъ человѣкъ, который первый загородилъ клочекъ земли и сказалъ: «это принадлежитъ мнѣ». Дѣло въ томъ, во первыхъ, что на почвѣ частной собственности различiя между людьми въ силахъ и способностяхъ получили большое значенiе: болѣе сильные и ловкiе стали богатѣть сравнительно съ болѣе слабыми. Далѣе, для нихъ понадобились сотрудники и имъ пришлось ограждать себя отъ нападенiй завистниковъ. Развился языкъ и началось усиленное общенiе между людьми. Занятiя обоихъ половъ получили разный характеръ. Начались раздоры. И вотъ богатые, чтобы оградить свое имущество, нападаютъ на мысль о заключенiи общественнаго договора, который установилъ бы среди людей постоянную власть и обезпечилъ имъ мирный порядокъ общественной жизни. Они убѣждаютъ остальныхъ въ цѣлесообразности такого порядка. Руссо не допускаетъ мысли, чтобы идея общественнаго договора могла возникнуть среди бѣдныхъ, ибо послѣднимъ нечего было ограждать и они не стали бы безъ нужды ограничивать свою свободу. Точно также онъ отказывается выводить государство изъ завоеванiя, такъ какъ сила сама по себѣ ничего прочнаго создать не можетъ и, чтобы результаты ея выразились въ прочномъ общественномъ порядкѣ, нуженъ все-таки договоръ, по которому покоренные добровольно выбираютъ побѣдителя своимъ начальникомъ.

Въ «Общественномъ договорѣ» (кн. I гл. 3—4) Руссо доказываетъ также, что сила никогда не можетъ создать права, ибо подчиненiе ей не обусловлено согласiемъ воли. Только изъ соглашенiя людей можно вывести юридическiй порядокъ. Руссо настолько при этомъ далекъ отъ мысли объ органическомъ характерѣ государства и настолько приравниваетъ его къ простой суммѣ гражданъ, что во всякомъ раздѣленiи властей въ государствѣ видитъ уже разрушенiе единства государственнаго суверенитета; для него самостоятельный (не чисто исполнительный) актъ должностного лица есть проявленiе частной воли; Руссо, очевидно, не знаетъ понятiя объ «органахъ» соцiальной воли (кн. II, гл. 2). Даже

знаменитое различіе между volonté générale и volonté des tous (кн. II, гл. 3) покоится на чисто механическомъ основаніи: Руссо является противникомъ всякихъ партій и общественныхъ организацій въ государствѣ; самое лучшее, если каждый гражданинъ размышляетъ въ одиночку; тогда, при суммированіи частныхъ воль, различія индивидуальныя взаимно уничтожатся, получится volonté générale и рѣшеніе всегда будетъ хорошо. Общественный договоръ долженъ заключаться единогласно; но въ образованномъ уже государствѣ всѣ дѣла рѣшаются большинствомъ голосовъ, причемъ отъ важности дѣла зависитъ, въ какихъ предѣлахъ должно составляться рѣшающее большинство. Подчиненіе волѣ большинства не противорѣчитъ свободѣ. Гражданинъ, оставшійся при голосованіи въ меньшинствѣ, своимъ участіемъ въ подачѣ голосовъ уже выразилъ согласіе подчиниться «общей волѣ» и только ошибся въ ея содержаніи (кн. IV гл. 2). Руссо иногда говоритъ о государствѣ, какъ о своего рода «тѣлѣ» (corps), высказываетъ мысль, что поврежденіе каждаго его члена есть поврежденіе тѣла (I, 7), даже пользуется біологическими аналогіями (сравниваетъ правительство съ головой, законъ — съ мозгомъ, торговлю и промышленность — съ желудкомъ и ртомъ (ст. «Economie politique» въ Энциклопедіи), но все же это тѣло есть «corps artificiel», которое имѣетъ «une vie empruntée et subordonnée» (III, 1). На этихъ же соображеніяхъ основано разсужденіе Руссо, что чѣмъ больше увеличивается государство, тѣмъ больше уменьшается свобода, ибо растетъ число носителей суверенитета; опять примѣняется не качественный, а чисто количественный масштабъ (III, 1).

IV. Переходъ въ состояніе государственности оцѣнивается философомъ очень низко въ «Разсужденіи о неравенствѣ». На первыхъ порахъ, разсуждаетъ Руссо, правительство состоитъ изъ выборныхъ властей и не злоупотребляетъ своимъ положеніемъ. Но мало по малу выдвигается или одно лицо своей силой и богатствомъ, или же нѣсколько такихъ лицъ, и образуется монархія или аристократія, принимающія наслѣдственный характеръ. Самая демократія вырождается въ деспотическія формы, на почвѣ безпорядковъ, которыми сопровождаются выборы. Такъ въ обществѣ водворяется деспотизмъ власти, люди привыкаютъ къ потерѣ свободы, въ нихъ развивается наклонность къ почету и лести. Дикарь живетъ самимъ собой. Общественный человѣкъ, всегда находящійся внѣ себя, умѣетъ жить только мнѣніемъ другихъ и такимъ образомъ утрачиваетъ свободу самоопредѣленія. Гражданинъ постоянно суетится и волнуется. Имъ утрачено счастіе первобытнаго человѣка. Онъ ухаживаетъ за сильными, которыхъ

въ тоже время ненавидитъ, за богатыми, которыхъ презираетъ. Въ немъ масса пороковъ и страстей, привитыхъ культурой. Все это не имѣетъ никакихъ основъ въ природѣ, но создано новыми общественными отношеніями. Такимъ образомъ, неравенство, почти не существовавшее въ естественномъ состояніи, цѣликомъ является продуктомъ развитія новыхъ способностей и прогресса человѣческаго ума; оно дѣлается прочнымъ, благодаря установленію собственности и законовъ. Моральное неравенство, установленное положительнымъ правомъ, противорѣчитъ естественному праву, поскольку оно не опирается на неравенство физическое и не пропорціонально ему. Что же касается свободы, то она въ принципѣ является неотчуждаемымъ достояніемъ людей. Человѣкъ не имѣетъ права отъ нея отказываться даже для самого себя, а тѣмъ болѣе для своего потомства. И однако культура привела къ потерѣ свободы.

Слѣдуетъ отмѣтить, впрочемъ, что въ «Общественномъ договорѣ» Руссо иначе оцѣниваетъ значеніе перехода отъ естественнаго состоянія къ цивильному. Здѣсь (кн. I гл. 3) мы читаемъ слѣдующее. «Этотъ переходъ отъ естественнаго состоянія къ состоянію цивильному производитъ въ человѣкѣ весьма примѣчательную перемѣну, подставляя въ его поведеніи на мѣсто инстинкта справедливость и придавая его дѣйствіямъ первоначально отсутствующую въ нихъ моральность. Только теперь, когда голосъ долга занимаетъ мѣсто физическаго импульса и право—мѣсто стремленія, человѣкъ, который до сихъ поръ обращалъ вниманіе только на себя, видитъ себя вынужденнымъ дѣйствовать по другимъ принципамъ и совѣтываться съ своимъ разумомъ раньше, чѣмъ слушаться своихъ склонностей. Хотя онъ лишаетъ себя въ этомъ состояніи нѣкоторыхъ выгодъ, которыми обладалъ отъ природы, но взамѣнъ получаетъ весьма великія; его способности упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются; вся его душа подымается до такой степени, что, если бы злоупотребленія этимъ новымъ положеніемъ не унижали его до состоянія, часто низшаго, чѣмъ то, изъ котораго онъ вышелъ, то онъ долженъ былъ бы благословлять постоянно счастливый моментъ, который навсегда вывелъ его изъ природнаго состоянія и изъ глупаго и ограниченнаго животнаго сдѣлалъ существо разумное, человѣка». Только въ гражданскомъ состояніи человѣкъ получаетъ моральную свободу, которая на самомъ дѣлѣ даетъ ему господство надъ самимъ собой. Въ кн. II гл. 6 Руссо признаетъ, что добро и зло различаются уже по природѣ вещей и независимо отъ людскихъ соглашеній. Но онъ указываетъ, что безъ соглашеній эти естественные законы лишены

практической силы между людьми, такъ какъ ихъ можно безъ вреда для себя соблюдать только въ томъ случаѣ, если и всѣ другіе согласятся ихъ соблюдать. Правда, при плохомъ устройствѣ государства и плохомъ правительствѣ, гражданское равенство является иллюзорнымъ и тогда законы становятся выгодными лишь для имущихъ классовъ.

§ 30. Особенности германскаго просвѣщенія.

I. Можно констатировать довольно существенное различіе между представленіями о соціальной закономѣрности, господствовавшими во французской литературѣ вѣка просвѣщенія, и представленіями объ этомъ предметѣ, выработанными германской просвѣтительной литературой. Въ то время какъ большинство французовъ увлекается все еще идеаломъ естествознанія и стремится подвести соціальныя явленія подъ схемы естественно-научной причинности, въ германской литературѣ постепенно подготовляется идеалистическое направленіе.

Недостатокъ французской литературы состоялъ въ томъ, что именно идеологическіе моменты соціальной жизни обыкновенно отходили на второй планъ. Хотя представители французскаго просвѣщенія очень высоко цѣнили успѣхи человѣческаго разума, но, находясь подъ обаяніемъ математическаго естествознанія, они стремились всю историческую причинность уложить въ точныя формулы, напоминающія законы физическаго міра. Для этой цѣли соціальный міръ разлагался на элементы и прослѣживалась закономѣрность, присущая каждому изъ нихъ, съ тѣмъ, чтобы потомъ общимъ синтезомъ этихъ элементовъ можно было объяснить всѣ разнообразія соціальныхъ явленій. При этомъ утрачивалась цѣльность впечатлѣнія; соціальный міръ становился слишкомъ мертвеннымъ и схематичнымъ; изъ него исчезала вся полнота живой дѣйствительности.

Въ противовѣсъ этому направленію и слагается германская идеологія. Во XVIII вѣкѣ она находится еще въ зачаточномъ состояніи. Въ началѣ XIX вѣка она выразилась въ пышномъ расцвѣтѣ идеалистической метафизики. Во второй половинѣ XIX вѣка на этой почвѣ выросло уже вполнѣ научное представленіе о творческой психической причинности, появленіе котораго, по моему глубокому убѣжденію, составляетъ чрезвычайно важную эпоху въ исторіи науки объ обществѣ; это ученіе впервые поставило общественныя науки на надлежащую почву и выяснило всю ихъ своеобразность и самостоятельность какъ въ предметѣ изу-

ченія, такъ и въ методахъ. Объ этомъ ученіи рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ. Теперь же намъ надлежитъ заняться первыми попытками обоснованія исторической идеологіи. Относящаяся сюда литература принадлежитъ, строго говоря, къ области философіи исторіи, но она должна занять видное мѣсто и въ исторіи созданія будущей соціологіи, которая, какъ особая отрасль знанія, въ данную эпоху еще не существовала.

II. Основная мысль идеологическихъ построеній состоитъ въ томъ, что въ методологическомъ отношеніи логическимъ понятіямъ, которыя играютъ столь важную роль въ математическомъ естествознаніи, стали противополагать т. наз. идеи, понимаемыя въ Платоновскомъ смыслѣ, какъ прообразы явленій. Самъ Платонъ не сдѣлалъ примѣненія къ вопросамъ исторіи и обществовѣдѣнія изъ своего ученія объ идеяхъ. Его дѣло продолжается въ этомъ направленіи представителями германскаго просвѣщенія второй половины XVIII вѣка. Эти писатели находятся въ непосредственной зависимости отъ Лейбница, одно изъ важнѣйшихъ произведеній котораго — «Nouveaux essais» — стало извѣстно только въ 1765 г.

Лейбницъ въ своей философіи самъ находится еще подъ очень сильнымъ вліяніемъ математическаго естествознанія и склоненъ проводить такія раціоналистическія воззрѣнія на міръ, какъ его знаменитое ученіе о предустановленной гармоніи. Въ тѣсной связи съ крайнимъ раціонализмомъ стоитъ и безусловный оптимизмъ Лейбница, съ которымъ мы уже имѣли случай познакомиться (выше § 21, I). Но есть въ системѣ Лейбница весьма важныя мысли, въ которыхъ заключаются намеки на будущее идеалистическое міровоззрѣніе и на раздѣленіе психической причинности отъ физической. Такъ, Лейбницъ прямо говоритъ, что слѣдуетъ проводить различіе между физическимъ царствомъ Природы и нравственнымъ царствомъ Благодати, т. е. между Богомъ, разсматриваемымъ въ качествѣ разумнаго устроителя механизма вселенной, и Богомъ, разсматриваемымъ въ качествѣ монарха божественнаго Государства Духовъ (Монадологія, 87). Впослѣдствіи Кантъ разовьетъ на этой почвѣ свое знаменитое противоположеніе необходимости и свободы и построитъ на немъ философію исторіи. Далѣе, Лейбницъ отличаетъ вѣчныя и необходимыя истины разума, противоположное которымъ невозможно для самаго Бога, и случайныя и измѣнчивыя истины факта. Самое твореніе міра Богомъ заключаетъ въ себѣ элементъ фактическаго, ибо Богъ изъ всѣхъ логически возможныхъ міровъ, въ силу своей благости, выбираетъ міръ наилучшій; это рѣшеніе Бога и есть тотъ фактъ, который

лежитъ въ основѣ бытія міра. Это ученіе подымало значеніе историческаго знанія, какъ знанія фактовъ. Чистые раціоналисты типа Декарта, какъ мы видѣли, такому знанію никакого значенія не придавали. Наконецъ, въ самой системѣ міра по Лейбницу есть нѣчто динамическое, моментъ развитія, эволюціи; онъ много говоритъ объ энтелехіяхъ вещей и стремится возродить Аристотелевское ученіе о формахъ. Въ картину міра вносится имъ телеологическій моментъ имманентнаго развитія.

III. Между тѣмъ какъ логическія понятія ведутъ къ расчлененію дѣйствительности, идеи, напротивъ, разсматриваются, какъ средство для ея постиженія во всей цѣлостности. Идеи объединяютъ собой разнообразныя явленія дѣйствительности, позволяя разсматривать ихъ, какъ части одного цѣлаго, органически съ нимъ связанныя и раскрывающія общій смыслъ и общее содержаніе цѣлыхъ рядовъ событій въ сложной и запутанной дѣйствительности. Эти событія разсматриваются съ точки зрѣнія постепеннаго раскрытія и выявленія въ нихъ руководящихъ идей исторіи. Для раскрытія этихъ идей отъ изслѣдователя требуется не сила логическаго анализа, но нѣкоторая скорѣе синтетическая способность, особаго рода интуитивное прозрѣніе, которое иными сравнивается съ религіозно-мистическимъ воспріятіемъ, иными же—съ творческимъ проникновеніемъ художественнаго генія.

Какъ увидимъ, эти мысли на разные лады варьируются у отдѣльныхъ представителей идеологическаго направленія. Всѣ они сходятся въ томъ, что стремятся механистическому представленію о соціальной жизни и историческомъ процессѣ противопоставить представленіе органическое, основанное на аналогіи отношенія живого существа къ своимъ частямъ, организованнаго цѣлаго къ средствамъ, ведущимъ къ достиженію его цѣли.

§ 31. Изелинъ.

I. Обзоръ германской просвѣтительной литературы мы начнемъ съ произведеній двухъ швейцарцевъ—Изелина и Вегелина. Первый изъ нихъ писалъ на нѣмецкомъ языкѣ, второй—по французски, но былъ членомъ Берлинской академіи наукъ и находился подъ сильнымъ вліяніемъ Лейбница.

Изелинъ въ предисловіи къ своему сочиненію «Объ исторіи человѣчества» (1764 г.) приводитъ письмо лорда Гома, въ которомъ послѣдній упрекаетъ Монтескье въ томъ, что онъ, исчерпавъ

всѣ причины, вытекающія изъ государственнаго строя, изъ климата, изъ силы или слабости народа и т. п., совершенно оставилъ въ сторонѣ тѣ причины, которыя вытекаютъ изъ самой человѣческой природы, изъ нашихъ страстей и естественныхъ побужденій: между тѣмъ человѣческая природа имѣетъ гораздо большее вліяніе на возникновеніе законовъ и обычаевъ, чѣмъ всѣ другія причины. Изелинъ именно эти мысли лорда Гома и кладетъ въ основу своего изслѣдованія. Поэтому вся первая книга посвящена человѣку и его психологіи. Человѣкъ представляется здѣсь, какъ чувственно-духовное существо. Первыми пробуждаются въ немъ тѣлесныя потребности; чувственность передаетъ еще неопытной душѣ неполныя и невѣрныя понятія о многообразныхъ вещахъ окружающаго міра; эти понятія затѣмъ еще искажаются работой воображенія, которое развивается раньше разума. На этой почвѣ возникаетъ масса заблужденій и вредныхъ склонностей и страстей, съ которыми потомъ приходится вести упорную борьбу пробуждающемуся разуму.

Въ развитіи разума Изелинъ видитъ высшее назначеніе человѣка. Разумъ является основой счастья, на его почвѣ зарождается стыдъ, лежащій въ основѣ добродѣтели и достоинства; только разумъ даетъ опору свободѣ. «Чувственность, говоритъ Изелинъ, закладываетъ основу къ благополучію отдѣльнаго человѣка; воображеніе возвышаетъ его пріятныя ощущенія, но оно точно также вводитъ человѣка въ заблужденіе и отравляетъ его жизнь. Напротивъ, разумъ указываетъ обоимъ этимъ рычагамъ ихъ справедливыя границы. Онъ исправляетъ вліяніе одного другимъ. Онъ оживляетъ и упорядочиваетъ цѣлое человѣческихъ чувствъ; онъ даетъ этому цѣлому, черезъ возвышенную гармонію, достоинство и совершенство, которыя составляютъ въ немъ дѣйствительно цѣнный элементъ» (предисловіе, XXI).

Прослѣживая эволюцію человѣческато разума, Изелинъ отдаетъ должное внѣшнимъ условіямъ жизни. Онъ много говоритъ о вліяніи климата, причемъ отдаетъ предпочтеніе климату умѣренному, не слишкомъ изнѣживающему человѣка, но и не ставящему слишкомъ большихъ преградъ для его развитія, упоминаетъ также и о дѣйствіи различныхъ видовъ пищи на человѣческій духъ, но главное значеніе въ исторіи придаетъ самодѣятельности людей. Онъ указываетъ на то, что въ одной и той же природной обстановкѣ въ различныя эпохи живутъ весьма различные народы и что человѣческая дѣятельность можетъ измѣнить характеръ самаго климата и вообще природной обстановки. Добродѣтель далеко не прирождена людямъ и рѣдко составляетъ

подарокъ природы; обыкновенно путь къ ней очень труденъ для людей и сопряженъ съ тяжелой борьбой.

Огромное значеніе для развитія людей, для обмѣна мыслями и для сохраненія пріобрѣтенныхъ знаній имѣетъ жизнь въ обществѣ. «Человѣкъ для человѣка есть богатѣйшій источникъ наслажденія и счастія» (I гл. 24). Главными пружинами общественной жизни, по Изелину, являются: 1) подражаніе, къ которому люди склонны по природѣ; 2) также по природѣ присущее людямъ стремленіе къ властвованію у выдающихся индивидовъ, которому соотвѣтствуетъ стремленіе подчиняться у массъ; въ основѣ властвованія лежитъ сознаніе превосходства однихъ и слабости другихъ членовъ общества; массы предоставляются Изелину сами по себѣ безпомощными и нуждающимися въ руководителяхъ; 3) сила общественныхъ привычекъ, которыя развиваются тѣмъ же порядкомъ, какъ и привычки отдѣльныхъ людей, и придаютъ общественной жизни устойчивость.

II. Въ своихъ представленіяхъ о ходѣ человѣческой исторіи Изелинъ является большимъ оптимистомъ. Онъ неоднократно повторяетъ, что во всякомъ состояніи культуры сумма счастія, которое достается людямъ, превышаетъ количество выпадающихъ на ихъ долю страданій; это происходитъ потому, что слѣдствія добра вѣчны, тогда какъ зло, по своей природѣ, есть нѣчто только отрицательное, недостатокъ совершенства, и потому уже не можетъ быть прочнымъ. На почвѣ такихъ предпосылокъ прослѣживается весь ходъ исторіи человѣчества, причемъ различаются три основныя эпохи: 1) состояніе простоты, когда чувственность беретъ верхъ надъ разумомъ; 2) состояніе варварства, когда воображеніе сильнѣе чувственности, но также и разума; 3) эпоха развитой культуры, когда начинается господство разума. Разсуждая объ исходномъ пунктѣ всего этого развитія, Изелинъ полемизируетъ съ Руссо. Онъ полагаетъ, что человѣкъ самой природой предназначенъ къ развитію разума и потому зачатки разума должны были замѣчаться въ самомъ примитивномъ его состояніи. Дикари, которые живутъ только настоящимъ моментомъ и въ такой степени неразумны, какъ ихъ описываетъ Руссо, конечно, никогда не существовали; а еслибы они и существовали, то никогда не были бы счастливы, ибо ихъ психика вообще была бы слишкомъ скудна всякимъ содержаніемъ.

Самъ Изелинъ въ своихъ предположеніяхъ о примитивномъ состояніи людей исходитъ изъ аналогіи съ состояніемъ младенчества, переживаемымъ отдѣльнымъ человѣкомъ; развитіе страстей на почвѣ воображенія выводитъ людей изъ этого младен-

чества и переводитъ въ эпоху варварской дикости, о которой мы имѣемъ уже много и этнографическихъ и историческихъ свидѣтельствъ. Всѣ народы проходятъ черезъ это состояніе дикости, соотвѣтствующее дѣтству отдѣльнаго человѣка, пока не выработаютъ въ себѣ дисциплину разума. По мѣрѣ развитія разума въ людяхъ укрѣпляются соціальныя чувства и расширяется сфера ихъ приложенія. Изелинъ большое значеніе придаетъ мирному труду, развитію промышленности, торговли, наукъ и искусствъ и очень подчеркиваетъ положительное вліяніе женщинъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ (кн. III гл. 12). Съ другой же стороны, хотя онъ отмѣчаетъ то значеніе, которое войны и потребность обороняться отъ завоевателей имѣли въ процессѣ образованія большихъ обществъ, но въ общемъ весьма отрицательно относится къ войнѣ и питаетъ великую ненависть къ феодализму и вообще варварской эпохѣ воинственныхъ среднихъ вѣковъ.

По вопросу о наилучшей формѣ правленія Изелинъ высказывается неопредѣленно; питая въ общемъ симпатіи къ правильно устроенной монархіи, онъ говоритъ однако, что самое главное, чтобы между людьми царствовала мудрость и добродѣтель при всякой внѣшней формѣ устройства государства, и что, пожалуй, самая лучшая есть та монархія, которая приближается къ республикѣ, и та республика, которая близка къ монархіи (кн. VIII гл. 23). Интересно отмѣтить, что, высказываясь противъ сожженія вѣдьмъ, авторъ однако не считаетъ невозможнымъ существованіе демоновъ, которые могутъ вредить людямъ и вообще играть роль злыхъ силъ; онъ полагаетъ только, что эти демоны теряютъ свою власть надъ людьми по мѣрѣ развитія въ людяхъ разума и ослабленія боязни злыхъ духовъ (кн. II гл. 13).

§ 32. Вегелинъ.

I. Въ то время какъ Изелинъ, главнымъ образомъ, занимается изложеніемъ хода всемірной исторіи въ духѣ своихъ идей, Яковъ Вегелинъ обращаетъ особое вниманіе на самый механизмъ исторіи и даетъ въ своихъ трудахъ много соображеній соціологическаго характера. Фридрихъ Великій очень цѣнилъ этого швейцарца, съ 1766 года занимавшаго должность члена Берлинской Академіи наукъ, и назвалъ его даже «Прусскимъ Монтескье». Вегелинъ писалъ по французски и на его трудахъ въ значительной степени отражалось вліяніе французской просвѣтительной литературы и англійскаго философа и историка Юма, много работавшаго надъ анализомъ психологической основы историческихъ событій; но не

менѣе сильно было также вліяніе нѣмецкаго философа Лейбница и, въ общемъ, содержаніе произведеній Вегелина примыкаетъ къ направленію германской идеологической литературы XVIII вѣка; поэтому мы помѣщаемъ этого автора въ данномъ мѣстѣ, среди представителей германскаго просвѣщенія. Главныя сочиненія Вегелина помѣщены были въ «Mémoires de l'Academie», гдѣ мы находимъ: «Discours de réception» 1766, и «Sur la philosophie de l'histoire» 1770—1776; отдѣльно появилась книга Вегелина «Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernements» 1766. Въ 1783 году на нѣмецкомъ языкѣ вышли «Briefe über den Wert der Geschichte».

Задачей исторіи, по Вегелину, является безграничное собираніе всего того, что люди думали и дѣлали хорошаго и дурного, благороднаго и неблагороднаго, естественнаго и искусственнаго. Хотя исторія не должна стоять на службѣ ни у какой другой науки, въ частности, у богословія или науки о государствѣ, тѣмъ не менѣе Вегелинъ считаетъ, что ея основной задачей является выведеніе изъ опыта принциповъ государственнаго искусства, права и морали и воспитаніе въ людяхъ гуманнаго настроенія. События исторіи должны быть объясняемы психологически: изъ смутныхъ настроеній и привычекъ народныхъ массъ и отчетливыхъ мотивовъ и цѣлей великихъ людей. Только такъ можетъ получиться «histoire raisonnée». Исторія должна обнимать всѣ народы и всѣ отрасли культуры; она должна знакомиться съ состояніемъ права, управленія, религіи, наукъ и искусствъ, философіи, нравовъ и вкусовъ. Духовная жизнь, лежащая въ основѣ исторіи, имѣетъ то преимущество передъ явленіями физическаго міра, что она намъ извѣстна непосредственно черезъ самонаблюденіе. Но зато явленія ея гораздо разнообразнѣе и потому здѣсь трудно установить точные законы. Однако при помощи психологическаго анализа мы можемъ разобраться и въ этой области и получить общіе законы, хотя и не столь точные, какъ въ естествознаніи. Задачу выведенія такихъ законовъ беретъ на себя философія исторіи. Слѣдуя мыслямъ, высказаннымъ Лейбницемъ, особенно его ученію о безконечно-малыхъ представленіяхъ (petites perceptions), съ помощью которыхъ можно ввести непрерывность въ безконечное разнообразіе явленій, Вегелинъ устанавливаетъ два основныхъ принципа исторіи. 1) Принципъ непрерывности (continuité), который состоитъ въ томъ, что природа никогда не дѣлаетъ скачковъ и потому всѣ измѣненія происходятъ путемъ накопленія непримѣтно-малыхъ величинъ. 2) Принципъ безконечнаго разнообразія, который установливаетъ, что

именно поэтому, съ другой стороны, не встрѣчается въ мірѣ ни одного предмета безусловно тожественнаго съ другимъ; всѣ явленія индивидуальны, такъ какъ хотя бы безконечно малое различіе между ними существуетъ. На основаніи этихъ принциповъ можно всѣ историческія событія укладывать въ «коллективныя понятія», отмѣчая то, въ чемъ они между собой сходны. Такъ получаются коллективныя понятія «народныхъ характеровъ», дающія возможность объединять явленія сосуществованія, и историческихъ идей, позволяющихъ объединять явленія въ ихъ послѣдовательности.

Въ частности историческія идеи (idèe, notion) служатъ для того, чтобы объединять въ ряды (série) послѣдовательно происходящія историческія событія; идеи коренятся въ господствующихъ интересахъ народа и служатъ основаніемъ для рядовъ историческихъ событій (origine et base), которые поэтому и можно разсматривать, какъ раскрытіе изначальныхъ и продуктивныхъ идей. При посредствѣ идей мы и получаемъ histoire raisonnée; une raison historique est le rapport d'un seul fait ou d'une suite des faits à une maxime ou sentiment de l'homme. Каждая идея рано или поздно истощается; истощеніе наступаетъ, когда изъ нея извлечены всѣ полезныя послѣдствія. Тогда идея уступаетъ свое мѣсто новой и притомъ возможно близкой къ ней по содержанію, такъ какъ скачковъ въ природѣ не бываетъ. Получающуюся связь идей Вегелинъ называетъ анастомозой идей. На смѣнѣ идей и должна основываться настоящая научная періодизація исторіи; по идеямъ должны различаться историческія эпохи. Идеи при этомъ должны быть выводимы историкомъ исключительно индуктивнымъ путемъ, на почвѣ разсмотрѣнія историческихъ фактовъ. Правда, самъ Вегелинъ не всегда остается вѣрнымъ этому своему принципу и при построеніи схемы развитія народовъ часто пользуется дедукціей, прибѣгая, напримѣръ, къ аналогіямъ въ развитіи народа съ развитіемъ индивида. Чѣмъ ближе народъ стоитъ къ моральной истинѣ, тѣмъ легче ему освобождаться отъ всякаго рода предразсудковъ и тѣмъ быстрѣе происходитъ въ его исторіи смѣна идей.

Въ каждомъ обществѣ дѣйствуютъ силы всякаго рода. 1) Мертвыя силы (forces mortes); эту роль играютъ народныя массы, въ которыхъ господствуютъ смутныя идеи, выражающіяся въ привычныхъ и устойчивыхъ навыкахъ; эти идеи могутъ быть общими для всей націи или же различаться по отдѣльнымъ классамъ и сословіямъ. 2) Живыя силы (forces vives); въ этой роли выступаютъ ясныя и отчетливыя идеи особо выдающихся индивидовъ, которые въ силахъ критиковать привычныя традиціи; въ

такихъ индивидахъ проявляется принципъ безконечнаго разнообразія. Впрочемъ и здѣсь Вегелинъ не забываетъ о принципѣ непрерывности и указываетъ на то, что, съ одной стороны, каждый великій человѣкъ остается членомъ своего общества и въ своемъ творчествѣ отражаетъ характеръ окружающей его среды, съ другой же стороны, массы усваиваютъ себѣ новыя идеи только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ отвѣчаютъ ихъ интересамъ и сложившимся навыкамъ, и потому значительно ихъ видоизмѣняютъ.

II. Самый ходъ развитія человѣческихъ обществъ строится Вегелиномъ по аналогіи съ развитіемъ отдѣльнаго человѣка. На примитивной ступени господствуютъ физическія потребности. Подъ вліяніемъ воображенія, въ поискахъ пріятныхъ эмоцій, люди расширяютъ сферу своихъ потребностей. На этой почвѣ происходитъ извращеніе природныхъ инстинктовъ, усиливается эгоизмъ, начинаются раздоры. Это вызываетъ потребность во власти, которую и захватываютъ наиболѣе выдающіеся люди. Властвованіе покоится на той психологической основѣ, что всякій изобрѣтатель вызываетъ къ себѣ удивленіе окружающихъ; у него появляется престижъ, которымъ онъ пользуется, чтобы заставить себѣ подчиняться. Каждый властитель для укрѣпленія своей власти искусно пользуется господствующими въ народѣ эмоціями. Поэтому въ основѣ каждаго примитивнаго государства лежитъ какая нибудь излюбленная эмоція, на которой покоится весь государственный строй. При этомъ въ исторіи человѣчества смѣна этихъ преобладающихъ эмоцій слѣдуетъ тому же порядку, который можно наблюдать въ развитіи отдѣльнаго человѣка. Египетское государство имѣетъ въ основѣ своей любопытство, Ассиро-Вавилонское—любовь къ удовольствіямъ, Китайское—отеческую любовь, Персидское—умѣренность въ образѣ жизни. Недостатки, присущіе деспотическому правительству, заставляютъ людей цѣнить независимость личности, стремленіемъ къ которой опредѣляется исторія послѣдующихъ государствъ. При этомъ въ борьбу вступаютъ интересъ частной независимости, преобладающій, напр., у финикіянъ, и интересъ публичной независимости, проявляющійся у грековъ и римлянъ. Къ этимъ моральнымъ чувствомъ дальше въ исторіи присоединяются религіозныя.

Современное государство строится на сочетаніи всѣхъ этихъ эмоцій: естественныхъ, политическихъ и моральныхъ, причемъ отдѣльныя эмоціи распредѣлены между сословіями, такъ что въ низшихъ сословіяхъ господствуютъ естественныя эмоціи, въ знати—политическія и въ духовенствѣ—религіозныя. Лучшей формой правленія является конституціонная монархія. Всѣ

народы стремятся къ вѣчному миру, но достиженіе его при несовершенствѣ людей не является возможнымъ.

Каждое государство, подобно отдѣльному человѣку, растетъ до истощенія лежащаго въ основѣ его принципа и затѣмъ ослабѣваетъ и умираетъ естественной смертью, если не погибнетъ раньше въ результатѣ столкновенія съ другимъ государствомъ. Но въ общемъ вся исторія человѣчества представляетъ собой теоретическій и моральный прогрессъ, въ созданіи котораго каждая нація и каждая эпоха играетъ свою опредѣленную роль.

§ 33. Гердеръ.

I. Дальнѣйшее развитіе идеологическихъ построеній мы находимъ въ извѣстной книгѣ Гердера (1744—1803) «Идеи къ философіи исторіи человѣчества» (1784—1791). Авторъ, опираясь на философскія системы Спинозы и Лейбница, пытается здѣсь дать схему развитія всемірной исторіи, не доведенную имъ, впрочемъ, до конца. Характерными чертами системы Гердера является: 1) натурализмъ; авторъ представляетъ исторію человѣческаго рода продолженіемъ исторіи природы; эволюція человѣчества опредѣляется тѣмъ же божественнымъ планомъ, по которому созданъ весь міръ; 2) морализмъ съ эвдемонистическимъ оттѣнкомъ; по мнѣнію Гердера человѣческій родъ и каждый отдѣльный человѣкъ призваны природой къ выполненію извѣстной моральной задачи, достиженіе которой въ то же время обезпечиваетъ благополучіе.

Въ основѣ исторіи человѣчества лежитъ Божественный планъ. «Если есть Богъ въ природѣ, говоритъ Гердеръ, то Онъ есть и въ исторіи; вѣдь человѣкъ является частью творенія и въ самыхъ дикихъ и страстныхъ своихъ проявленіяхъ долженъ слѣдовать законамъ, которые не менѣе прекрасны и совершенны, чѣмъ тѣ, по которымъ движутся всѣ небесныя и земныя тѣла». Въ открытіи Божественнаго плана и заключается задача философіи исторіи. Основная идея этого плана состоитъ въ развитіи гуманности во всѣхъ людяхъ и народахъ. «Если мы будемъ разсматривать извѣстное нашъ человѣчество по законамъ, которые въ немъ заложены, то мы не знаемъ ничего болѣе высокаго, какъ гуманность въ людяхъ; даже если мы мыслимъ ангеловъ и боговъ, то мы ихъ себѣ представляемъ, какъ идеальныхъ, высшихъ людей. Во вниманіе къ этой цѣли, какъ мы видѣли, организована наша природа; для нея намъ даны наши тонкія чувства и влеченія, нашъ разумъ и свобода, наше нѣжное и длительное здоровье, нашъ

языкъ, искусство и религія. Во всѣхъ состояніяхъ и обществахъ человѣкъ долженъ имѣть въ виду исключительно развитіе гуманности, какъ бы онъ себѣ ее не представлялъ. Для нея произведено природой распредѣленіе по поламъ и возрастамъ, такъ что наше дѣтство долго продолжается и только съ помощью воспитанія обучается гуманности; для нея на широкой землѣ устроены всякаго рода различія въ образѣ жизни людей, всякаго рода общественные союзы».

Естественнымъ состояніемъ людей, по Гердеру, является не война, но миръ: государству Гердеръ придаетъ второстепенное значеніе и рѣшительно протестуетъ противъ мысли, будто человѣкъ существуетъ для государства. «То было бы очень непрочнымъ и негоднымъ фундаментовъ для философіи исторіи, если бы допустили, что человѣкъ—животное, которому необходимо нуженъ повелитель, и что отъ этого повелителя зависитъ достиженіе конечной цѣли его назначенія. Это положеніе надлежитъ изложить въ обратной формѣ: человѣкъ, который съ необходимостю нуждается въ повелителѣ, похожъ на животное; какъ только онъ станетъ настоящимъ человѣкомъ, ему не будетъ нуженъ никакой повелитель».

II. Гердеръ начинаетъ свои изслѣдованія съ изученія самой планеты, на которой суждено жить человѣчеству. Онъ обращаетъ вниманіе и на ея среднюю величину, которая указываетъ на ограниченную, срединную природу человѣка, и на ея круглую форму, приводящую, въ связи съ движеніемъ вокругъ солнца и вокругъ оси, къ смѣнѣ временъ года, и на вліяніе атмосферы, и на устройство поверхности. «Стоило только, говоритъ онъ, измѣнить границы странъ, въ одномъ мѣстѣ уничтожить проливъ, въ другомъ—запереть дорогу, и образованіе и опустошеніе свѣта, судьба цѣлыхъ народовъ и частей свѣта въ теченіе столѣтій пошли бы другимъ путемъ». Самымъ характернымъ свойствомъ человѣка, которое указываетъ на его предназначеніе къ разумности и гуманности, является вертикальное положеніе тѣла. «По матерински подала природа руку послѣднему творенію своего искусства и сказала: «встань съ земли! Будучи предоставленъ самъ себѣ, ты былъ бы звѣремъ, какъ остальные звѣри; но вслѣдствіе моей особенной любви и расположенія, ходи прямо и будь богомъ надъ звѣрями». Однако человѣкъ не есть совершенное существо. Его природа, духовно-тѣлесная, двойственна и противорѣчива и указываетъ на его посредствующее положеніе между двумя мірами; земнымъ и неземнымъ. «Какъ звѣрь онъ служитъ землѣ и привязанъ къ ней, какъ къ своему жилищу; какъ человѣкъ, онъ имѣетъ въ себѣ зародышъ безсмертія, кото-

рый требуетъ для себя иного сада». Гердеръ вѣритъ въ существованіе духовныхъ силъ выше человѣка и даже допускаетъ ихъ вмѣшательство въ исторію. Такъ, рѣчь, основное условіе разумности людей—представляется ему непосредственнымъ даромъ Бога человѣку. Элогимъ обучалъ самъ первыхъ людей. Тѣмъ не менѣе, Гердеръ рѣшительно высказывается противъ всякой исторической метафизики: мы должны раскрывать планъ исторіи исключительно на основаніи историческихъ фактовъ. «Болѣе всего должны мы остерегаться измышлять для исторіи скрытые планы неизвѣстнаго для насъ проекта вещей или даже магическія вліянія невидимыхъ демоновъ, имя которыхъ никто не отважится называть по отношенію къ явленіямъ природы. Судьба открываетъ свои планы черезъ то, что совершается, и въ томъ, какъ оно совершается; поэтому и наблюдатель исторіи развиваетъ эти планы только изъ того, что есть и проявляется во всемъ объемѣ. Не нужно ставить себѣ вопросовъ: «для чего?»; историкъ ограничивается отвѣтомъ только на вопросъ: «почему?».

Конечно, съ такой постановкой не особенно вяжется ученіе о гуманности, какъ объ основной цѣли человѣческаго рода. Но слѣдуетъ замѣтить, что Гердеръ въ общемъ довольно осторожно обходится съ этой руководящей идеей исторіи. Изъ его книги нельзя даже вывести опредѣленнаго заключенія, является ли раскрытіе гуманности задачей всего человѣчества въ совокупности или же каждаго отдѣльнаго человѣка, народа и момента. Есть у него указанія на то, что существуетъ опредѣленный прогрессъ въ исторіи человѣчества. Но съ другой стороны, Гердеръ самымъ рѣшительнымъ образомъ отстаиваетъ самостоятельное значеніе каждой отдѣльной личности, каждаго народа и каждаго момента и не согласенъ превращать историческія эпохи исключительно въ ступеньки для лучшаго будущаго. Онъ много останавливается на характеристикѣ отдѣльныхъ народовъ и иногда достигаетъ при этомъ блестящихъ результатовъ. Онъ подчеркиваетъ, что каждый человѣкъ достигаетъ гуманности сообразно со своимъ положеніемъ, что каждый родится и развивается для того, чтобы наслаждаться свойственной ему формой человѣческаго благополучія. Общій тонъ Гердера остается всегда оптимистичнымъ. «Вольтеръ, говоритъ онъ, поднялъ совершенно нефилософскій шумъ изъ за Лиссабонскаго землетрясенія, за которое онъ обвинялъ Бога, почти богохульствуя. Развѣ мы не обязаны элементамъ самими собой, самимъ нашимъ мѣстомъ жительства, землей?... Разъ только въ природѣ, полной измѣнчивыхъ вещей, должно быть движеніе, то должна

быть и гибель, именно, кажущаяся гибель, смѣна видовъ и формъ. Но никогда гибель не постигаетъ сущности природы, которая, будучи всегда выше всякой гибели, всегда подымается, какъ фениксъ, изъ своего пепла, и расцвѣтаетъ юными силами». Большая же часть человѣческихъ бѣдствій проистекаетъ отъ собственной слабости и неразумія самихъ людей.

§ 34. Кантъ.

I. Съ рѣзкими возраженіями противъ этихъ построеній Гердера выступилъ Кантъ (1724—1804), который посвятилъ книгѣ Гердера цѣлыхъ три рецензіи. Правда, Кантъ также допускаетъ наличность идей въ исторіи. Но идеи у Канта имѣютъ регулятивное, а не конститутивное значеніе, т. е. онѣ выступаютъ въ роли руководящихъ принциповъ дѣятельности человѣческаго разума, а не въ роли силъ, творящихъ исторію по заранѣе установленному плану. Кантъ является рѣшительнымъ противникомъ натурализма Гердера; онъ не думаетъ, что исторія человѣчества творится природой; напротивъ, въ исторіи проявляется человѣческая свобода, люди въ ней собственными силами выполняютъ свой моральный долгъ. Развивая въ себѣ разумъ, человѣкъ выходитъ изъ подъ опеки природы. Не миръ, но борьба является естественнымъ состояніемъ человѣка и въ борьбѣ долженъ онъ проявить свою заслугу. Всякую мысль о вмѣшательствѣ неземныхъ силъ въ исторію Кантъ отвергаетъ, какъ метафизическую. Неодобрительно относится онъ и къ эвдемонистическимъ мотивамъ, проводимымъ въ философіи исторіи Гердера; не для счастія, но для выполненія моральнаго долга созданъ свободный человѣкъ. Притомъ, въ философіи исторіи Канта носителемъ этого долга является цѣлый человѣческій родъ. Отдѣльныя личности и народы не играютъ въ ней видной роли.

Въ своихъ разсужденіяхъ о философіи исторіи Кантъ считается не съ однимъ только Гердеромъ. Большое вниманіе удѣляетъ онъ и идеямъ Руссо. Кантъ признаетъ то противорѣчіе въ идеяхъ Руссо, которое нами уже было отмѣчено при изложеніи его воззрѣній, а именно, съ одной стороны, заявленіе Руссо, что культура была пагубна для счастія людей, а съ другой стороны, положительную оцѣнку имъ общественнаго договора, какъ необходимаго условія для развитія въ людяхъ справедливости и моральности. Кантъ полагаетъ, что это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено. Именно, онъ думаетъ, что, когда Руссо говоритъ о вредѣ культуры для человѣка, то онъ имѣетъ въ виду человѣка, взятаго въ отдѣльности; человѣческій родъ для него при этомъ является чисто физической величиной, въ которой

каждый индивидъ долженъ вполнѣ осуществить свое назначеніе; такой индивидъ, конечно, чувствовалъ бы себя счастливѣе, если бы жилъ исключительно по указаніямъ слѣпого инстинкта. Когда же въ «Общественномъ договорѣ» и въ «Эмилѣ» Руссо оцѣниваетъ въ болѣе положительномъ смыслѣ тѣ же явленія, то онъ имѣетъ въ виду весь человѣческій родъ съ точки зрѣнія его моральнаго прогресса. Можно спорить, правильно ли такое истолкованіе Руссо, но мысль самого Канта ясно намѣчается уже въ этомъ разсужденіи, которое мы находимъ въ его небольшой статьѣ «Предположительное начало человѣческой исторіи» (1786). Сверхъ того, проблемамъ философіи исторіи Кантъ посвятилъ также небольшой набросокъ «Идеи ко всеобщей исторіи съ точки зрѣнія всемірнаго гражданства» (1784) и рецензіи на философію исторіи Гердера (1785); отчасти тому же сюжету посвящено и болѣе позднее сочиненіе Канта «Вѣчный миръ» (1795).

II. Основная проблема, на которой останавливается Кантъ въ своихъ размышленіяхъ о всеобщей исторіи, состоитъ въ томъ, какъ согласовать несомнѣнно присущую человѣку свободу воли съ той закономѣрностью, которая замѣчается въ явленіяхъ общественной жизни. Что такая закономѣрность имѣетъ мѣсто и обнаруживается, когда мы наблюдаемъ поступки людей въ большомъ масштабѣ, въ этомъ Кантъ не сомнѣвается. Его убѣждаетъ въ этомъ правильность числа ежегодно заключаемыхъ браковъ, а также рожденій и смертныхъ случаевъ. Кантъ находится здѣсь подъ очевиднымъ вліяніемъ такъ наз. «Политическихъ ариѳметикъ», которыя начали появляться со второй половины XVII вѣка въ Англіи, сперва для практическихъ цѣлей страхованія и государственныхъ займовъ, а потомъ все болѣе и болѣе расширяли свои задачи въ смыслѣ вычисленій надъ извѣстными группами общественныхъ явленій. Въ 1741 году появилось изслѣдованіе нѣмецкаго пастора Зюсмильха, которое прямо ставило задачей раскрытіе правильнаго порядка въ явленіяхъ человѣческой жизни и снабжено было предисловіемъ очень популярнаго тогда въ Германіи философа Хр. Вольфа. Здѣсь прямо выставляется тезисъ, что часто правильность, которая ускользаетъ отъ нашего вниманія, когда мы разсматриваемъ немногіе факты, открывается, если мы привлечемъ къ изслѣдованію большое ихъ количество. Вотъ эту то мысль о закономѣрности общественныхъ процессовъ Кантъ себѣ усвоилъ и пытается на ея основѣ создать схему всемірной исторіи.

Эта схема представляется ему въ слѣдующемъ видѣ. Человѣкъ есть, въ своей основѣ, существо свободное, но въ качествѣ явленія онъ подчиненъ міровой необходимости. Исторія есть путь человѣческой свободы, причемъ косвенно человѣчество побуждается къ развитію ра-

зума и свободы природными условіями, въ которыхъ живетъ и дѣйствуетъ. Такимъ образомъ, Кантъ считаетъ возможнымъ утверждать, что цѣлью природы является, чтобы человѣкъ силами всего человѣческаго рода постепенно раскрывалъ свои разумныя основы, подчинялъ себѣ окружающій міръ и своими собственными усиліями создавалъ все то, что подымаетъ его надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ и выводитъ изъ звѣринаго состоянія. Не счастіе человѣка, но достоинство составляетъ цѣль человѣческаго рода. Чтобы завоевать это достоинство, человѣкъ долженъ вести постоянную борьбу не только съ внѣшнимъ міромъ, но и со своими природными склонностями. Къ этой борьбѣ побуждаетъ его, прежде всего, самъ разумъ. Ибо, только что разумъ началъ свое дѣйствіе, какъ онъ открылъ передъ человѣкомъ широкіе пути, сравнительно съ тѣми, которые указывались инстинктомъ, заставилъ его дѣлать выборъ, самостоятельно опредѣлять отношенія къ другимъ людямъ, быть предусмотрительнымъ относительно будущаго, однимъ словомъ, создалъ ему массу хлопотъ, безпокойствъ и искушеній. Эти искушенія оказались началомъ грѣха, но только на этой почвѣ могло создаться и чувство моральной отвѣтственности и нравственнаго достоинства. Человѣкъ началъ сознавать себя, какъ самоцѣль, которая никѣмъ, даже имъ самымъ, не можетъ быть использована только въ качествѣ средства для постороннихъ цѣлей.

Столкновеніе пастушеской, кочевой и осѣдлой, земледѣльческой культуры имѣло своимъ результатомъ соединеніе людей въ гражданскія общества, необходимыя для защиты жизни и имущества. Возникшее гражданское общество начинаетъ развиваться подъ вліяніемъ непосредственнаго антагонизма, который, по мнѣнію Канта, присущъ каждому человѣческому обществу и который онъ выводитъ изъ того, что онъ называетъ «ungesellige Geselligkeit» человѣка. Дѣло въ томъ, что люди по природѣ имѣютъ склонность къ общенію, которая поддерживается и сознаніемъ общей выгоды отъ общежитія; но въ тоже время каждый человѣкъ является индивидуалистомъ, преслѣдующимъ свои эгоистическія цѣли, которыя ставятъ его въ конфликтъ съ обществомъ. Поэтому въ обществѣ постоянно происходитъ внутренняя борьба, которая однако стремится къ исходу. И такимъ исходомъ является идеальное государственное устройство, въ которомъ была бы обезпечена свобода каждаго на почвѣ крѣпости соціальнаго цѣлаго. Аналогичная борьба происходитъ и между государствами, которыя до сихъ поръ находились въ состояніи постоянныхъ вооруженныхъ столкновеній. Скораго конца этихъ столкновеній Кантъ не предвидитъ, но онъ убѣжденъ, что и здѣсь дѣло кончится установленіемъ такой федераціи народовъ,

которая обезпечитъ вѣчный международный міръ. Справедливое гражданское устройство государства и вѣчный міръ между народами и составляютъ основную цѣль историческаго процесса. Этой цѣли Кантъ придаетъ большую цѣнность, такъ какъ при этихъ условіяхъ будутъ наилучшимъ образомъ обезпечены внѣшнія данныя, благопріятствующія интенсивному развитію въ каждомъ человѣкѣ доброй воли, т. е. истинно моральнаго настроенія и чувства нравственнаго достоинства. А въ нравственномъ достоинствѣ и заключается высшее назначеніе человѣка.

Въ этихъ построеніяхъ великаго философа очень много важныхъ идей. Наиболѣе важнымъ для соціологіи я считаю то обстоятельство, что Кантъ рисуетъ человѣческое общество, какъ активный процессъ дѣятельности, что онъ отмѣчаетъ здѣсь чрезвычайно большое значеніе борьбы и того внутренняго антагонизма, который присущъ обществу по самой его природѣ, наконецъ, что онъ проводитъ дѣленіе между царствомъ природной необходимости и царствомъ свободы. На почвѣ этого послѣдняго различенія только и могла выросги будущая теорія творческой психической причинности, которая содержитъ въ себѣ ключъ для уразумѣнія истинной природы человѣческаго общества.

III. Самую общественность Кантъ считаетъ природнымъ свойствомъ человѣка. Это совершенно ясно высказано имъ въ его позднѣйшемъ сочиненіи «Метафизика нравовъ» (1797) § 41. Здѣсь Кантъ заявляетъ, что и въ природномъ состояніи могутъ быть правомѣрныя общества, каково брачное, отеческое, домашнее и т. п. Но для человѣка не существуетъ нравственной обязанности вступать въ эти общества. Такая обязанность возложена на него по отношенію къ гражданскому союзу или государству, которое тѣмъ отличается отъ этихъ естественныхъ союзовъ, что въ его основѣ лежитъ распредѣлительная справедливость. Самый же гражданскій союзъ Кантъ даже не хочетъ называть обществомъ. Дѣло въ томъ, что между повелителемъ въ этомъ союзѣ и подданными не существуетъ никакого товарищества (Mitgenossenschaft): поданные не товарищи (Gesellen) своего повелителя, но подчинены ему. Подчиняясь общимъ законамъ, они становятся равны между собою. Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ, этотъ союзъ не столько есть общество, сколько создаетъ общество.

Въ основу государства Кантъ кладетъ общественный договоръ, состоящій въ томъ, что граждане соглашаются подчинить себя публичному законному внѣшнему принужденію (§ 44). Но на этотъ договоръ онъ смотритъ не какъ на историческій фактъ; онъ самъ указываетъ, что въ основѣ историческаго государства можетъ

лежать сила, къ которой только впослѣдствіи прибавился законъ (общее примѣчаніе къ отд. I части II). Общественный договоръ имѣетъ для него значеніе той идеи, которая оправдываетъ государство, разъясняетъ его нравственный смыслъ (§ 47). Вступая въ этотъ договоръ, человѣкъ не приноситъ никакой жертвы; онъ вовсе не отказывается отъ части своей прирожденной свободы, но только мѣняетъ дикую внѣзаконную свободу на свободу, закономъ урегулированную и обезпеченную; такъ какъ зависимость отъ закона основана на собственной законодательствующей волѣ субъекта, то онъ находитъ свою свободу и въ правовомъ состояніи неумаленной (§ 47).

Точно также Кантъ не интересуется вопросомъ, какъ именно жили фактически люди въ естественномъ состояніи, до вступленія въ государственный союзъ: враждовали ли они или были миролюбивы. Важно лишь то, что у нихъ не было внѣшней власти, что свобода ихъ не была обезпечена (§ 44).

Въ этомъ сочиненіи Кантъ опять повторяетъ, что подъ благомъ государства никоимъ образомъ не слѣдуетъ понимать благополучіе подданныхъ; такое благополучіе, какъ утверждаетъ и Руссо, могло бы быть достигнуто гораздо легче въ естественномъ состояніи или даже подъ деспотическимъ правительствомъ. Благомъ государства является возможно большее согласіе государственнаго устройства съ принципами права; стремиться къ этому заставляетъ насъ разумъ своимъ категорическимъ императивомъ (§ 49).

§ 35. Англійскіе моралисты и экономисты XVIII вѣка.

I. Большое значеніе для выработки правильныхъ воззрѣній на природу общества имѣли труды англійскихъ моралистовъ XVIII вѣка, державшихся эмпирическаго направленія. Эти мыслители поставили своей цѣлью выяснить тотъ психологическій аппаратъ, который приводитъ къ образованію нравственныхъ чувствъ и сужденій, а такъ какъ нравственность предполагаетъ человѣка, живущаго въ обществѣ, то имъ пришлось высказываться и по вопросу объ общественной связи людей.

Шефтсбери ((1671—1713) настаиваетъ на томъ, что человѣку отъ природы присущи не только эгоистическія, но и соціальныя чувства. Въ своихъ «Characteristics of men, manners, opinions, times» (1711) онъ видитъ существо нравственности въ гармоническомъ примиреніи этихъ чувствъ, достигаемомъ при помощи сознательнаго воздѣйствія человѣка на себя. Шефтсбери вѣритъ въ наличность предустановленной гармоніи между личнымъ и общественнымъ интересомъ и приписываетъ ее той божественной мудрости, которая лежитъ

въ основѣ всего міра. Истинное счастіе индивида совпадаетъ съ общимъ благомъ. Самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается Шефтсбери противъ дообщественнаго состоянія людей въ духѣ Гоббса. Человѣкъ отъ природы такъ слабъ, что не можетъ обойтись долго безъ поддержки родителей. Слѣдовательно, семья является естественной необходимостью для людей. Но домашняя жизнь не могла не вырости очень скоро въ племя, а племя—въ народъ. Общество есть естественное состояніе человѣка; онъ никогда не жилъ и не могъ жить безъ общества. Равнымъ образомъ высказывается Шефтсбери и противъ политическаго ученія Гоббса. Деспотизмъ ему ненавистенъ; по его мнѣнію, гдѣ есть неограниченная власть, тамъ невозможна добродѣтель.

Давидъ Юмъ (1711—1776) кладетъ въ основу общественныхъ влеченій человѣка чувство симпатіи, которое состоитъ въ способности сопереживать чувства другихъ людей и заражаться ими. Во второй и третьей книгахъ своего «Treatise of humane nature» (1738—1740), а затѣмъ въ разсужденіи «An Enquiry concerning the principles of morals» (1752) Юмъ полемизируетъ съ теоріями, полагающими въ основу морали разумъ и выводящими всякую мораль изъ эгоизма. Онъ доказываетъ, что разумъ самъ по себѣ только помогаетъ намъ разбираться въ окружающемъ мірѣ, но не можетъ опредѣлять нашей воли; воля опредѣляется чувствомъ, которое отдаетъ предпочтеніе однимъ цѣлямъ передъ другими. Что же касается чувствъ, то человѣку присущъ не только эгоизмъ, но и симпатія. «Счастіе и несчастіе другихъ не составляетъ зрѣлища вполнѣ для насъ безразличнаго; видъ перваго, каковы бы ни были его причины и слѣдствія, подобенъ солнечному сіянію или зрѣлищу хорошо обработанныхъ полей (чтобы не подымать выше нашихъ требованій), сообщаетъ тайную радость и удовольствіе; появленіе же второго дѣйствуетъ на насъ подобно появленію облака или зрѣлищу пустыни, навѣваетъ меланхолическую тѣнь на наше воображеніе» (Enquiry, Sect. VI, part I). Наша оцѣнка порока и добродѣтели покоится на антипатіи ко всему, что вредитъ человѣчеству, и на симпатіи ко всему, что человѣчеству полезно. Такъ какъ эти чувства общи всѣмъ людямъ, то основанныя на нихъ оцѣнки имѣютъ всеобщее распространеніе и пріобрѣтаютъ большую силу. Симпатія составляетъ изначальное свойство людей и не можетъ быть выведена изъ эгоизма. «Кто же не видитъ, восклицаетъ Юмъ, что человѣкъ можетъ отдаваться мести исключительно подъ вліяніемъ силы страсти, сознательно пренебрегая всякими соображенія о покоѣ, интересѣ или безопасности, подобно нѣкоторымъ мстительнымъ животнымъ погружать самую свою душу въ тѣ раны, которыя онъ наноситъ врагу; что же это будетъ за злобная философія, если она не дастъ гуманности и дружественности тѣхъ же привилегій,

которыя безспорно уступлены темнымъ страстямъ злобы и вражды; такая философія больше походитъ на сатиру, чѣмъ на правильное описаніе человѣческой натуры, и можетъ быть хорошей основой для парадоксальнаго остроумія и насмѣшки, но очень плохой для всякаго серьезнаго разсужденія» (Enquiry, прилож. II въ концѣ). Слѣдуетъ отмѣтить также важное для выясненія соціологической причинности энергическое подчеркиваніе силы привычки, которое дѣлаетъ Юмъ въ своихъ философскихъ трудахъ; какъ извѣстно, самый принципъ причинности Юмъ въ значительной степени сводитъ къ вліянію привычки на мысли людей.

Дальнѣйшее развитіе ученіе о симпатіи получило въ трудѣ Адама Смита (1723—1790) «Теорія нравственныхъ чувствъ» (1759). Здѣсь авторъ показываетъ, какъ на почвѣ симпатіи развивается нравственная оцѣнка, сущность которой состоитъ въ томъ, что человѣкъ пріучается ставить себя въ положеніе посторонняго наблюдателя своихъ собственныхъ поступковъ и съ этой точки зрѣнія оцѣнивать ихъ значеніе. Адамъ Смитъ также проникнутъ характернымъ для вѣка просвѣщенія оптимистическимъ убѣжденіемъ, что счастіе людей и всѣхъ разумныхъ существъ было цѣлью Творца вселенной и что поэтому въ мірѣ царствуетъ естественный порядокъ, по которому каждая добродѣтель находитъ свою награду, если только этому не мѣшаетъ исключительное стеченіе обстоятельствъ.

II. Что касается политической экономіи, то и въ этой области мы встрѣчаемся, главнымъ образомъ, съ тѣми же именами. Между прочимъ Юмъ извѣстенъ своей страстной полемикой съ меркантилизмомъ. Онъ доказывалъ, что деньги сами по себѣ не составляютъ богатства; онѣ—только орудіе, облегчающее обмѣнъ товаровъ; количество денегъ находится всегда въ равновѣсіи съ товарами сообразно труду, прилежанію и искусству націи.

Но главное мѣсто въ англійской экономической наукѣ XVIII вѣка безспорно принадлежитъ Адаму Смиту. Въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «Изслѣдованія о природѣ и причинахъ богатства народовъ» (1776) Смитъ продолжаетъ реформу политической экономіи, начатую физіократами, и вноситъ очень существенныя измѣненія въ постановку вопросовъ. Въ этомъ сочиненіи человѣкъ разсматривается Смитомъ уже не какъ носитель нравственныхъ чувствъ, но какъ хозяйственный дѣятель, руководящійся въ своихъ поступкахъ исключительно хозяйственнымъ разсчетомъ. Адамъ Смитъ и въ этомъ трудѣ не измѣняетъ своему общему оптимистическому взгляду на природу вещей. Онъ убѣжденъ, что въ силу мудраго устройства вселенной правильно понятый индивидуальный интересъ всегда совпадаетъ съ общимъ благомъ

и потому отстаиваетъ тотъ же принципъ экономической свободы и невмѣшательства государства, за который стояли физіократы. Но у Смита естественный порядокъ уже въ значительной степени изъ идеала обращается въ фактъ нынѣ существующій, создаваемый личными интересами людей, хотя и извращаемый часто «безразсудствомъ человѣческихъ законовъ».

Смитъ пытается показать, какъ совершенно естественнымъ путемъ складываются законы экономическихъ отношеній на почвѣ свободнаго дѣйствія хозяйственнаго разсчета, умѣряемаго и регулируемаго свободной же конкуренціей. При условіи экономической свободы по мнѣнію Адама Смита самъ собой неизбѣжно создается такой экономическій строй, который и всему обществу обезпечитъ наибольшее благосостояніе. А свободная торговля между народами дастъ такіе же результаты и для всего человѣчества. Отъ физіократовъ Адамъ Смитъ отличается тѣмъ, что онъ гораздо шире, чѣмъ они, поставилъ самыя предпосылки экономической доктрины. Физіократы придавали одностороннее значеніе земледѣлію и преувеличивали роль добывающей промышленности. Адамъ Смитъ, не отрицая важности этого вида экономической дѣятельности, выдвигалъ на первый планъ человѣческій трудъ вообще и капиталъ и стремился выяснить понятія естественной и рыночной цѣнности, опредѣлить вліяніе на экономическія отношенія раздѣленія труда, закона спроса и предложенія, а также открыть законы распредѣленія народнаго богатства.

Экономическое ученіе, такимъ образомъ, способствовало закрѣпленію мысли о томъ, что въ жизни общества имѣетъ мѣсто опредѣленная закономѣрность, вытекающая изъ самой природы вещей, что эта жизнь не можетъ быть разсматриваема поэтому вполнѣ какъ продуктъ сознательнаго строительства людей. Напротивъ, это строительство часто извращаетъ естественный ходъ вещей; оно можетъ быть успѣшно лишь тогда, когда находится въ соотвѣтствіи съ природой вещей. Оптимизмъ вѣка просвѣщенія даже преувеличивалъ благотворное значеніе для человѣческихъ цѣлей этой природы вещей и отсюда выводилъ ученіе объ экономической политикѣ невмѣшательства, которое затѣмъ не выдержало провѣрки фактами жизни и должно было подвергнуться значительнымъ ограниченіямъ. Эти ограниченія внесены были уже экономистами XIX вѣка

§ 36. Фергюсонъ.

I. Англія XVIII вѣка дала одного писателя, который составилъ трактатъ, прямо посвященный соціологическимъ вопросамъ. Я разумѣю шотландца Фергюсона (1724—1816), который въ 1767 г.

издалъ сочиненіе, озаглавленное «Essay on the History of civil Society». Фергюсонъ въ наше время довольно основательно забытъ и ему мало удѣляется обыкновенно вниманія; между тѣмъ названное сочиненіе выдержало до смерти автора не менѣе семи изданій и во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ почетнаго мѣста въ исторіи науки объ обществѣ.

Отъ писателей вѣка просвѣщенія Фергюсонъ выгодно отличается многими особенностями. На его теоріи меньше всего отразились обычные недостатки доктринъ этого времени, а именно: наклонность къ чрезмѣрной раціонализаціи общественныхъ процессовъ, преувеличенная оцѣнка интеллектуальныхъ свойствъ самихъ людей и безусловный оптимизмъ. Фергюсонъ является, напротивъ, сторонникомъ эмпирическаго метода изслѣдованія; анализируя человѣческую природу, онъ придаетъ гораздо большее значеніе волѣ и чувству, чѣмъ интеллекту, и проводитъ тотъ взглядъ, что природа общества заключаетъ въ себѣ принципіальныя противорѣчія и что только въ борьбѣ противоположныхъ теченій происходитъ развитіе общественности.

II. Фергюсонъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ установленія положенія, чрезвычайно напоминающаго современную эволюціонную теорію, а именно: что продукты природы, въ общемъ, образуются въ порядкѣ постепенности. Растенія развиваются изъ нѣжныхъ побѣговъ, животныя—изъ состоянія безпомощности. Въ особенности замѣтно развитіе въ мірѣ людей, гдѣ не только индивидъ идетъ отъ дѣтства къ возмужалости, но и весь родъ движется отъ состоянія дикости къ цивилизаціи. Отсюда и возникаетъ у многихъ писателей идея отысканія первоначальнаго «естественнаго» состоянія человѣка. Фергюсонъ рѣшительно высказывается противъ такой идеи. Онъ заявляетъ, что состояніе человѣка всегда и при всякихъ условіяхъ естественно и что самая способность къ искусственному творчеству, на которой обосновываютъ противопоставленіе естественнаго состоянія культурному, есть совершенно естественное свойство человѣка. Далѣе онъ считаетъ вполнѣ непригоднымъ для выясненія отправныхъ пунктовъ развитія тотъ методъ, который обыкновенно для этого примѣняется и который состоитъ въ томъ, что изъ многихъ свойствъ, присущихъ человѣку по природѣ, выбираютъ одно или нѣсколько и на нихъ строютъ цѣлую теорію о первобытномъ состояніи. Фергюсонъ настаиваетъ, что соображенія о начальныхъ стадіяхъ развитія людей должны опираться на факты. Но онъ не считаетъ возможнымъ брать эти факты изъ того, что сами древніе народы разсказываютъ о своихъ отдаленныхъ предкахъ, ибо эти разсказы не содержатъ въ себѣ исторической истины и годны лишь для того, чтобы по нимъ судить о составлявшихъ ихъ людяхъ. Наиболѣе

надежнымъ источникомъ онъ считаетъ наблюденія надъ жизнью современныхъ некультурныхъ народовъ, которыя должны освѣщаться анализомъ всѣхъ сторонъ человѣческой природы. Эта природа, въ общемъ, остается, по мнѣнію Фергюсона, неизмѣнной. Съ самаго начала человѣкъ выступилъ, какъ существо отличное отъ прочихъ животныхъ и надъ ними возвышающееся. Мы должны представлять себѣ человѣка всегда живущимъ въ обществѣ, обладающимъ языкомъ, умѣющимъ пользоваться руками и ногами. Отъ природы человѣку присущи наклонности эгоистическія, выражающіяся въ заботѣ о самосохраненіи, но на ряду съ ними и стремленіе къ общенію. Правда, стремленіе къ общенію перекрещивается въ общественной жизни противоположными ему стремленіями, которыя приводятъ къ тому, что люди никогда не составляютъ и не составятъ изъ себя единаго общества, но всегда распадаются на отдѣльныя группы, находящіяся между собой въ борьбѣ и соревнованіи. Но такое состояніе Фергюсонъ вовсе не считаетъ нежелательнымъ. Онъ подчеркиваетъ ту мысль, что по природѣ человѣкъ есть существо активное, и настаиваетъ на той идеѣ, что счастіе свое человѣкъ можетъ искать только въ дѣятельности, но отнюдь не въ покоѣ. Между тѣмъ борьба и соревнованіе и являются прекрасными стимулами для дѣятельной жизни.

Фергюсонъ много страницъ посвящаетъ вопросу о причинахъ упадка и смерти обществъ. Онъ высказываетъ здѣсь мысль, что нельзя далеко проводить аналогію между обществомъ и отдѣльнымъ человѣкомъ, ибо организмъ отдѣльнаго человѣка дѣйствительно изнашивается и погибаетъ естественной смертью, а общество можетъ избавиться отъ этой судьбы, такъ какъ оно состоитъ изъ многихъ людей и его составъ постоянно обновляется. Фергюсонъ при этомъ, конечно, далекъ еще отъ мысли, что и организмъ отдѣльнаго человѣка есть также постоянно обновляемое общество клѣтокъ. Во всякомъ случаѣ естественная смерть общества наступаетъ совсѣмъ по другимъ причинамъ, чѣмъ смерть человѣка. Къ ней приводитъ нравственное вырожденіе общества, сказывающееся въ томъ, что въ обществѣ ослабѣваетъ стремленіе къ борьбѣ и дѣятельности и надъ общественными интересами берутъ верхъ чисто эгоистическія побужденія. Такое состояніе наступаетъ тогда, когда народъ слишкомъ обезпеченъ миромъ внѣшнимъ и внутреннимъ и изъ его жизни исчезаютъ вызываемыя борьбой болѣе высокія общественныя побужденія. Такой народъ не можетъ сохранить и свою свободу не только внѣшнюю, но даже внутреннюю, ибо становится слишкомъ изнѣженнымъ и слабымъ. Какъ бы хорошо ни были организованы

государственныя учрежденія, они не смогутъ оградить свободу подобнаго населенія. Законы представляютъ собой соглашенія, состоявшіяся между гражданами и тѣми партіями и классами, на которыя населеніе распадается. Но, чтобы эти соглашенія соблюдались на дѣлѣ, необходимо, чтобы за ними стояла реальная сила, выражающаяся въ активной поддержкѣ гражданъ. Если же граждане изнѣжились и стали слабы и эгоистичны, то никакіе законы не оградятъ ихъ отъ естественно возникающаго у каждой власти стремленія къ деспотизму. Такимъ образомъ, свобода возможна только для дѣятельнаго народа, проникнутаго общественными интересами.

III. Фергюсонъ далекъ отъ того, чтобы ожидать отъ людей вполнѣ безкорыстнаго служенія общественному благу. Онъ признаетъ, что даже общественные интересы постоянно преломляются сквозь призму личныхъ и классовыхъ интересовъ и потребностей. Но онъ остается вѣренъ оптимистическому взгляду въ томъ смыслѣ, что, подобно своему земляку и другу Адаму Смиту, вѣритъ, что свободная конкуренція частныхъ интересовъ въ результатѣ можетъ дать равнодѣйствующую, которая обезпечитъ общественное благо и общественный прогрессъ. Въ нѣкоторыхъ своихъ разсужденіяхъ онъ весьма близко подходитъ къ формулировкѣ принципа, очень напоминающаго Вундтовскій принципъ гетерогоніи цѣлей. Именно, онъ часто подчеркиваетъ, что чрезвычайно важныя соціальныя слѣдствія сплошь и рядомъ бываютъ результатомъ такихъ дѣйствій, совершая которыя люди только и думаютъ о своихъ личныхъ интересахъ и не предвидятъ, что изъ этого получится для всего общества. Поэтому Фергюсонъ рѣшительно высказывается противъ раціонализаціи общественныхъ процессовъ. «Никакое государственное устройство, говоритъ онъ, не образуется по договору, никакое правительство не организуется по плану». Люди слѣдуютъ своимъ влеченіямъ и темнымъ инстинктамъ и изъ ихъ дѣйствій возникаютъ совершенно непредвидѣнныя ими послѣдствія. «Тотъ, кто впервые сказалъ: «я хочу присвоить себѣ это поле, я хочу передать его моимъ наслѣдникамъ», не предвидѣлъ, что этимъ онъ даетъ примѣръ дальнѣйшему подчиненію, подъ предлогомъ котораго жадные будутъ пытаться захватить себѣ его владѣніе, а властолюбивые будутъ заявлять притязанія на его службу». «Каждый шагъ и каждое движеніе массы даже въ вѣка, которые именуются просвѣщенными, дѣлаются съ одинаковой слѣпотой относительно будущаго и націи въ потемкахъ натыкаются на учрежденія, которыя на дѣлѣ являются продуктами человѣческихъ дѣйствій, но не результатомъ проведенія какого нибудь человѣческаго плана. Какъ Кромвель говорилъ, что человѣкъ не забирается выше

никогда, какъ именно тогда, когда онъ не знаетъ, куда онъ идетъ, такъ съ еще большимъ правомъ можно утверждать объ обществахъ, что они претерпѣваютъ наибольшіе перевороты въ то самое время, когда не помышляютъ ни о какомъ измѣненіи, и что самые крупные политики не всегда знаютъ, куда именно они ведутъ государство своими проектами».

Самое большее, что можетъ сдѣлать законодатель,— это поддерживать условія благопріятныя для сохраненія справедливости въ государствѣ; но создать въ народѣ тѣ силы, которыми творится на самомъ дѣлѣ добродѣтель и могущество націи, никакіе законы не могутъ.

Фергюсонъ прослѣживаетъ схематическую исторію человѣческихъ обществъ. Онъ различаетъ при этомъ дикое состояніе людей, предшествующее появленію собственности, затѣмъ выясняетъ вліяніе, произведенное установленіемъ собственности. Нѣкоторые народы дальше этого и не пошли. Но другіе, попавшіе въ болѣе благопріятныя природныя условія, между которыми Фергюсонъ, ссылаясь па Монтескье, особенно выдѣляетъ значеніе умѣреннаго климата, выработали болѣе сложныя и совершенныя политическія формы, разработали искусства и литературу. Условіями дальнѣйшаго прогресса Фергюсонъ считаетъ борьбу и соревнованіе какъ между отдѣльными народами, такъ и въ предѣлахъ каждаго народа, ибо только при такихъ условіяхъ въ должной мѣрѣ поддерживается бодрый и общественный духъ въ людяхъ, ихъ активная свобода, безъ которой невозможно никакое развитіе.

ГЛАВА V.

Возникновеніе соціологіи.

§ 37. Реакція противъ раціонализма.

I. Первыя десятилѣтія девятнадцатаго вѣка ознаменовываются сильной реакціей противъ раціонализма, который продолжалъ господствовать въ теченіе вѣка просвѣщенія. Представители просвѣтительной литературы, какъ мы видѣли, по общему правилу, питали глубокое убѣжденіе въ разумности мірозданія и были увѣрены въ способности человѣческаго разума все понять въ природѣ и уложить въ логическія схемы, а затѣмъ и устроить жизнь людей ко всеобщему благополучію. Человѣческое строительство все еще играло доминирующую роль въ схемахъ всемірной исторіи; самое государство продолжало считаться продуктомъ общественнаго договора, заключаемаго людьми подъ вліяніемъ ясно сознанныхъ потребностей, и изобрѣтались всевозможныя раціоналистическія схемы наилучшаго государственнаго устройства, причемъ вѣрили въ возможность осуществить эти идеалы силами только человѣческаго разума. Правда, не всѣ писатели вѣка просвѣщенія съ одинаковой силой держались такого раціонализма. Были и протестующіе голоса; мы отмѣтили доктрины Руссо, Фергюсона и др., въ которыхъ у раціонализма отнималось уже много позицій. Правда, и вообще въ эпоху просвѣщенія раціонализмъ выступаетъ уже не съ той чистотой, съ которой онъ проводился въ XVII вѣкѣ. Часто дѣлаютъ ссылки на особую закономѣрность массовыхъ процессовъ, оттѣняютъ вліяніе климата и значеніе другихъ условій общественной жизни, не зависящихъ отъ воли людей. Но при всемъ томъ мыслители XVIII столѣтія еще очень далеки отъ того, чтобы признать за ирраціональными факторами общественной жизни особенно большое значеніе. Сама великая французская революція, завершившая эпоху, представляетъ собой грандіозную попытку привести въ исполненіе излюбленные планы раціоналистическаго

переустройства общества и въ центрѣ своемъ имѣетъ религію разума, провозглашенную въ самый разгаръ движенія.

Однако именно французская революція является и моментомъ, вызвавшимъ радикальный переломъ въ настроеніи мыслящихъ элементовъ общества. Ея опытъ въ значительной степени разочаровалъ людей въ силахъ разума.

Революціонная программа далеко не была полностью проведена въ жизнь даже въ самой Франціи. Правда, въ результатѣ революціи общество демократизировалось, уничтожены были весьма важныя проявленія соціальнаго неравенства, нѣсколько улучшенъ былъ правительственный механизмъ. Но идеалъ политической свободы, въ особенности же доктрины равенства и братства, были чрезвычайно далеки отъ осуществленія въ полной мѣрѣ. Сперва военная диктатура Наполеона, а затѣмъ реставрація Бурбоновъ и вся политика Священнаго союза явились жестокимъ отвѣтомъ жизни на преувеличенныя надежды и мечтанія революціонеровъ.

Еще сильнѣе было разочарованіе въ другихъ странахъ континентальной Европы. Хотя революціонныя идеи нашли себѣ здѣсь широкое распространеніе изъ Франція, но попытка насажденія силою оружія республиканскими, а затѣмъ императорскими войсками новыхъ порядковъ, не только не повлекла за собой укрѣпленія свободы, равенства и братства, но вызвала яркую націоналистическую реакцію, составлявшую полную противоположность космополитизму вѣка просвѣщенія. Какъ уже было указано, просвѣтительная литература, увлекаясь культомъ разума, и въ человѣческой личности, и въ народахъ обращала вниманіе, главнымъ образомъ, на интеллектуальныя свойства, которыя являются наиболѣе космополитическимъ элементомъ человѣческой природы, такъ какъ нормы логики одинаковы для всѣхъ людей. Наступившая реакція выдвинула на первый планъ чувство, между прочимъ чувство національной гордости и независимости, т. е. элементъ сравнительно ирраціональный и въ значительной степени разъединяющій людей.

На этой почвѣ какъ въ самой Франціи, такъ и въ окружающихъ ее странахъ крѣпнетъ сомнѣніе въ возможности передѣлывать общественную жизнь по раціоналистическимъ программамъ и мыслители начинаютъ обращать болѣе серьезное вниманіе на значеніе въ исторіи такихъ факторовъ, которые не укладываются въ прямолинейныя раціоналистическія схемы и въ своемъ дѣйствіи далеко не всегда зависятъ отъ воли людей. Если въ вѣкъ просвѣщенія любили заниматься исторіей, видя въ ней средство пропаганды просвѣтительныхъ идей, образцы торжества человѣческаго разума надъ заблужденіями и предразсудками, то теперь, наоборотъ, въ историческихъ занятіяхъ

видятъ средство борьбы съ чрезмѣрными увлеченіями и преувеличенными надеждами на возможность рѣзкихъ переворотовъ. Исторія насъ учитъ не столько всемогуществу человѣческаго разума, сколько тѣмъ препятствіямъ, которыя поставлены его слишкомъ смѣлымъ замысламъ неумолимымъ ходомъ событій, вытекающимъ изъ природы вещей.

II. Все это, конечно, создаетъ благопріятную почву для развитія такихъ представленій объ обществѣ и его жизни, которыя во многомъ прямо противоположны излюбленнымъ ученіямъ раціоналистовъ. Въ наукѣ и публицистикѣ наступаетъ реакція противъ ученій о естественномъ правѣ, общественномъ договорѣ, механистическомъ сооруженіи государствъ.

Яркимъ выразителемъ этой реакціи въ Англіи является Іеремія Бентамъ (1748—1832), который на рубежѣ XVIII и XIX столѣтій велъ дѣятельную борьбу со всякой политической метафизикой во имя реалистическаго и утилитарнаго обоснованія права, государства и нравственности. Бентамъ рѣзко нападаетъ на ученіе о естественномъ правѣ и объ общественномъ договорѣ. И та и другая теорія представляются ему создающими вредныя фикціи. Никакихъ естественныхъ законовъ нѣтъ; естественны только чувства и склонности, а законы устанавливаются властью, чтобы ихъ сдерживать. Власть правительствъ основана на силѣ, подкрѣпляемой обычаемъ. Существуетъ лишь положительное право. Подчиненіе ему и вообще власти государства зависитъ отъ того, насколько право и государство умѣютъ способствовать счастью подданныхъ. Наибольшее счастіе наибольшаго количества людей составляетъ основной принципъ права и морали, причемъ, по мнѣнію Бентама, счастіе допускаетъ количественную оцѣнку, такъ что мыслитель не жалѣлъ своихъ силъ на выработку системъ «моральной ариѳметики», какъ средства дѣлать правильные моральные разсчеты. На самое общество Бентамъ по прежнему смотритъ, какъ на сумму отдѣльныхъ людей, и далекъ отъ мысли объ особой закономѣрности массовыхъ процессовъ.

Какъ разъ эта послѣдняя идея выдвигается на первый планъ въ германской наукѣ даннаго періода. Если вѣкъ просвѣщенія училъ, что общество есть продуктъ человѣческаго изобрѣтенія и смотрѣлъ на государство, какъ на своего рода механизмъ, сооруженный людьми и подлежащій всякаго рода усовершенствованіямъ, исходящимъ отъ человѣческаго разума, то теперь большое количество сторонниковъ пріобрѣтаетъ теорія органическаго роста человѣческаго общества к органичности процессовъ, въ которыхъ вырабатываются различные продукты общественной жизни. Появля-

ется ученіе объ особомъ народномъ духѣ, который лежитъ въ основѣ всѣхъ общественныхъ процессовъ и силой своего развитія создаетъ всѣ соціальные продукты. Въ этой теоріи народнаго духа и слѣдуетъ видѣть главное проявленіе націоналистической реакціи противъ космополитизма вѣка просвѣщенія. Пробужденное Наполеоновскими войнами національное самосознаніе обращаетъ преимущественное вниманіе не на то, что является общимъ для всѣхъ народовъ, но какъ разъ на особенности каждаго народа, которыми начинаютъ дорожить.

Яркое выраженіе эта теорія народнаго духа нашла себѣ въ ученіяхъ извѣстной германской исторической школы юристовъ, главными представителями которой были Савиньи (1779—1862) и Пухта (1798—1846). Эта школа учила, что государство является продуктомъ органическаго раскрытія народнаго духа. Подобно тому, какъ изъ зерна, посаженнаго въ землю, постепенно выростаетъ вѣтвистое дерево, такъ изъ началъ, заложенныхъ въ народномъ духѣ, выростаетъ право каждаго народа. При этомъ особое предпочтеніе отдаютъ праву обычному, въ которомъ видятъ неподдѣльное проявленіе самосознанія народныхъ массъ, но очень боятся широкихъ законодательныхъ реформъ, опасность которыхъ состоитъ въ томъ, что законодатель своей произвольной дѣятельностью можетъ исказить именно начала, заключающіяся въ народномъ духѣ.

Навстрѣчу тѣмъ же тенденціямъ идутъ успѣхи лингвистики и исторіи литературы. Безсознательное творчество народныхъ массъ, проявляющееся въ развитіи языка и въ созданіи фольклора, поддерживаетъ вѣру въ органическій ростъ продуктовъ народнаго духа. Романтическая школа въ литературѣ выдвигаетъ впередъ идею самостоятельной цѣнности каждой индивидуальной личности, въ особенности же геніальной, во всей ея ирраціональной, не поддающейся логическому анализу, сложности и единственности. Въ исторіи представители романтической школы начинаютъ увлекаться проявленіями индивидуальностей отдѣльныхъ народовъ, причемъ, по странному заблужденію, часто придаютъ особенное значеніе эпохѣ среднихъ вѣковъ, когда на самомъ дѣлѣ національныя различія очень еще мало успѣли намѣтиться и отлиться въ опредѣленную форму и культура носила въ высшей степени космополитическій характеръ, будучи объединена такими силами, какъ универсальная церковь, латинизированная схоластическая наука и универсальная монархія.

III. Въ области экономической мысли въ началѣ XIX вѣка и на дальнѣйшемъ его протяженіи все сильнѣе намѣчается

реакція противъ преувеличеннаго оптимизма экономистовъ XVIII столѣтія, противъ ихъ вѣры въ предустановленную гармонію между интересами личности и общества.

Первую брешь въ экономическомъ ученіи о гармоніи пробилъ Мальтусъ (1766—1834). Онъ выступилъ съ утвержденіемъ, что количество населенія возрастаетъ въ геометрической прогрессіи, тогда какъ средства существованія увеличиваются лишь въ ариѳметической; отсюда сдѣланъ былъ выводъ о неизбѣжности гибели лишнихъ людей. У Мальтуса впослѣдствіи Дарвинъ заимствовалъ свою идею борьбы за существованіе, какъ основы біологической эволюціи. Затѣмъ Рикардо (1772—1823) показалъ непримиримую противоположность интересовъ класса предпринимателей и класса наемныхъ рабочихъ. На почвѣ этихъ ученій развилась теорія государственнаго вмѣшательства въ экономическія отношенія. Если до сихъ поръ прогрессивные экономисты въ противовѣсъ меркантилистической системѣ и полицейской опекѣ промышленности государствомъ развивали идею свободной конкуренціи, какъ оплота личной свободы противъ чрезмѣрнаго усиленія государства и въ тоже время какъ порядка, наиболѣе соотвѣтствующаго природѣ вещей, то теперь идея государственнаго вмѣшательства постепенно вновь пробиваетъ себѣ дорогу, но уже въ интересахъ самой же личной свободы, въ качествѣ противовѣса угнетенію экономически слабыхъ экономически сильными на почвѣ свободной конкуренціи.

Во второй половинѣ XIX вѣка понятіе политической свободы, выработанное вѣкомъ просвѣщенія и французской революціей, было дополнено понятіемъ объ экономической независимости личности, о правѣ каждаго на справедливое вознагражденіе, на трудъ и на достойное человѣка существованіе; стали развиваться соціалистическія теоріи, которыя въ будущемъ, несомнѣнно, приведутъ къ радикальному преобразованію экономическаго и политическаго уклада. Эти теоріи отразились и на ученіяхъ объ общественной закономѣрности. Однимъ изъ яркихъ образчиковъ соціологической теоріи, созданной подъ исключительнымъ вліяніемъ соціалистическихъ ученій, является экономическій матеріализмъ, съ которымъ мы еще встрѣтимся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

§ 38. Историческая идеологія въ Германіи.

I. Въ общей обстановкѣ реакціи противъ раціонализма выростаетъ въ Германіи грандіозная метафизическая идеологія исторіи. Историческія идеи, которыя Вегелинъ пытался выводить изъ разсмотрѣнія историческихъ фактовъ, которымъ Кантъ

придавалъ значеніе только регулятивныхъ принциповъ человѣческаго разума, теперь обращаются въ особыя метафизическія сущности по типу Платоновской метафизики и объявляются истинными конститутивными силами исторіи. Чѣмъ больше вѣрятъ философы въ эти идеи, тѣмъ большимъ презрѣніемъ они проникаются къ эмпирическому знанію. Они считаютъ возможнымъ силами умозрѣнія проникнуть гораздо глубже въ сущность міроваго процесса, которая только заслоняется отъ глазъ наблюдателя измѣнчивыми и обманчивыми явленіями эмпирической дѣйствительности; послѣдняя не считается за истинную реальность.

II. Шеллингъ (1775—1854) считаетъ задачей философіи познаніе абсолютной сущности всѣхъ вещей, въ которой утрачивается различіе общаго и особеннаго, природы и духа, которая представляетъ собой полное единство и тожество всѣхъ противорѣчій. Познать абсолютное нельзя средствами разсудка, работающаго при помощи логики и логическихъ понятій. Такой разсудокъ осужденъ на постоянное пребываніе въ средѣ ограниченной эмпиріи; самая логика представляется Шеллингу чисто эмпирической наукой, непригодной для того, чтобы вести къ высшему философскому познанію. Философъ проникаетъ въ сущность вещей высшимъ разумомъ, особаго рода интуиціей, которая у Шеллинга сближается съ художественнымъ творчествомъ. Въ искусствѣ также мы получаемъ синтезъ общаго и особеннаго; разница лишь въ томъ, что фантазія художника свободна, тогда какъ философъ своимъ прозрѣніемъ постигаетъ истинную сущность вещей. Такого рода прозрѣніе требуется и отъ историка. Исторія есть проявленіе абсолюта въ области идеальнаго. Задача историка состоитъ въ томъ, чтобы уловить за эмпирическими событіями лежащія въ ихъ основѣ идеи, которыя являются посредниками между Богомъ и вещами, вѣчными прообразами вещей, истинно творческими силами исторіи. Познавая идеи, мы познаемъ ту высшую необходимость, которая лежитъ въ основѣ прихотливаго на первый взглядъ хода событій. Для такого проникновенія въ сущность идей историкъ долженъ обладать особымъ даромъ историческаго искусства и въ образецъ ему ставятся греческіе историки, даже греческій эпосъ и трагедія. Только такимъ путемъ начинаемъ мы понимать исторію и выводить части изъ цѣлаго, чего и требуетъ органическое построеніе науки. Оперировавшее только эмпирическими данными и логическими понятіями просвѣщеніе презрительно именуется у Шеллинга эпохой невѣжества: на самомъ дѣлѣ было не «Aufklärerei», но «Ausklärerei». Всѣ эти мысли изложены, главнымъ образомъ, въ «Лекціяхъ о методѣ академическихъ занятій» 1803 года.

III. Въ томъ же направленіи работаетъ Фихте (1762—1814).

Въ своихъ лекціяхъ «Основныя черты современной эпохи» 1806 года Фихте настаиваетъ на томъ, что истинное пониманіе исторіи можетъ быть достигнуто только на почвѣ философскаго прозрѣнія. Философъ долженъ *независимо отъ всякаго опыта проникнуть въ сущность мірового плана*, вывести изъ него основныя эпохи исторіи и затѣмъ съ помощью добытыхъ такимъ путемъ апріорныхъ идей объяснить смыслъ эмпирической исторіи. Эта эмпирическая исторія интересна только потому, что развитіе человѣческаго рода, осуществляющееся въ общемъ согласно міровому плану, постоянно нарушается посторонними силами и происходитъ въ извѣстныя времена, въ извѣстныхъ мѣстахъ, при извѣстныхъ особыхъ условіяхъ, о которыхъ можно узнать только изъ эмпиріи. Прозрѣніе общаго плана исторіи достигается у Фихте уже не путемъ интуиціи, сходной съ художественнымъ творчествомъ, какъ у Шеллинга, но *на почвѣ моральности, практическаго разума*. Фихте убѣжденъ въ томъ, что цѣль земной жизни человѣчества заключается въ установленіи въ этой жизни всѣхъ своихъ отношеній въ духѣ свободы и сообразно съ разумомъ. Высшее назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы выявлять разумъ въ своей индивидуальности и тѣмъ помогать всему роду выполнять его задачу. Вся цѣнность заключается въ родѣ; индивидъ есть только его часть и орудіе и долженъ приносить себя въ жертву цѣлямъ рода. Никакихъ доказательствъ этихъ положеній Фихте не приводитъ, указывая лишь на то, что нѣтъ человѣка, который бы въ глубинѣ души не признавалъ героевъ и не преклонялся передъ ними, если они именно такимъ образомъ поступали и становились жертвой своихъ возвышенныхъ идей.

Такъ какъ изъ ничего не можетъ возникнуть ничего и изъ неразумности не можетъ развиться разумъ, то Фихте убѣжденъ въ изначальномъ существованіи «*нормальнаго народа*», который самъ по себѣ, безъ всякой науки и искусства, находился въ состояніи совершенной разумной культуры. Но такой народъ жилъ подъ руководствомъ инстинкта, жизнь его не мѣнялась и исторіи онъ не имѣлъ. Какимъ то событіемъ онъ былъ изгнанъ изъ своего мѣстопребыванія и приведенъ въ соприкосновеніе съ другими народами. Теперь только потомки нормальнаго народа увидѣли, что не все и не вездѣ обстоитъ такъ, какъ у нихъ; на этой почвѣ проснулись зачатки всѣхъ идей и началась *исторія, какъ постепенное проникновеніе разума въ среду дикости*. Такимъ образомъ, въ основѣ всей исторіи лежитъ *неравенство* нормальнаго народа и дикихъ людей; это неравенство продолжается и послѣ, и Фихте высказывается за то, что преобладающій въ культурномъ отношеніи народъ не долженъ стѣсняться ни въ какихъ средствахъ, ведя

борьбу съ окружающей некультурностью. Онъ восхваляетъ открытіе металловъ, давшее возможность изготовлять усовершенствованное оружіе, преклоняется передъ государствомъ, которое средствами принужденія восполняетъ недостатокъ доброй воли у людей, и является сторонникомъ смертной казни.

Самый планъ всемірной исторіи состоитъ въ томъ, что человѣчество послѣдовательно проходитъ пять эпохъ: 1) эпоху безусловнаго господства разума черезъ посредство инстинкта или состояніе невинности людей; 2) эпоху, когда разумный инстинктъ превращается во внѣшній принудительный авторитетъ, или состояніе начинающейся грѣховности; 3) эпоху освобожденія непосредственно отъ повелѣвающаго авторитета, косвенно—отъ господства разумнаго инстинкта и разума вообще, во всякой формѣ, или состояніе завершенной грѣховности; 4) эпоху разумной науки, время, когда истина признается высшимъ и болѣе всего любимымъ началомъ, или состояніе начинающагося оправданія; 5) эпоху разумнаго искусства, когда человѣчество увѣренной и твердой рукой созидаетъ изъ себя точный отпечатокъ разума, или состояніе завершеннаго оправданія и освященія. Современное себѣ человѣчество Фихте признаетъ находящимся въ третьей эпохѣ. Движущими силами исторіи являются великіе люди, въ которыхъ проявляются новые, еще неслыханные образы дѣйствій, когда они самоотверженно отдаютъ свою жизнь на служеніе великимъ идеямъ рода. Идеи и у Фихте строго разграничиваются отъ понятій. «Мы всячески старались, говоритъ онъ, строго различать понятія, опытнымъ путемъ образующіяся въ разсудкѣ чисто-чувственнаго человѣка, отъ идей, загорающихся въ вдохновленномъ ими человѣкѣ безусловно помимо всякаго опыта, самостоятельною въ себѣ жизнью». Идея, по опредѣленію Фихте, есть самостоятельная, живая въ себѣ и оживляющая исторію мысль.

IV. Гораздо осторожнѣе обращается съ идеологіей Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ (1767—1835). Свои мысли объ этомъ предметѣ онъ развиваетъ въ извѣстной статьѣ «О задачѣ историческаго писателя» 1821 г. Онъ также убѣжденъ въ томъ, что въ исторіи истинно движущими силами являются идеи, которыя историкъ силой своей интуиціи долженъ умѣть извлекать изъ хаоса эмпирическихъ событій, и что въ основѣ этихъ идей лежитъ сокровенный отъ насъ планъ Божественнаго управленія міромъ, такъ что идеи только въ эмпирическомъ мірѣ возникаютъ какъ бы какимъ то чудомъ, а на самомъ дѣлѣ онѣ являются продуктомъ неизвѣстной намъ въ полномъ своемъ объемѣ міровой необходимости. Но онъ въ тоже время настаиваетъ на томъ, что самъ общій планъ намъ неизвѣстенъ и мы можемъ познавать его только въ частичныхъ проявленіяхъ въ историческихъ

событіяхъ. Поэтому онъ требуетъ, чтобы историкъ строго держался фактовъ и только изъ нихъ выводилъ объединяющія ихъ идеи. Никакого органа для непосредственнаго познанія плана управленія міромъ мы не имѣемъ и всякая попытка къ этому только вовлечетъ насъ въ заблужденія. Но историческая идея и у Гумбольдта также не есть отвлеченное понятіе, а живая сила, составляющая органическую часть мірозданія, и для познанія идей отъ историка требуется творческое воображеніе, отличающееся отъ творчества художника только тѣмъ, что оно не есть чистая фантазія, но стоитъ на почвѣ опыта и служитъ для отысканія истины. Только на почвѣ идей вскрывается истинная историческая причинность, потому что тогда событія исторіи представляются необходимымъ порядкомъ раскрытія лежащей въ ихъ основѣ идеи.

Вильгельмъ фонъ Гумбольдтъ представляетъ интересъ въ исторіи соціологической науки не только этимъ ученіемъ объ историческихъ идеяхъ, но и въ качествѣ одного изъ главныхъ основателей эволюціоннаго ученія о происхожденіи языка. Въ 1836 году появился знаменитый трактатъ Гумбольдта «о разнообразіи строя человѣческихъ языковъ и его вліяніи на духовное развитіе человѣчества». Здѣсь проводится идея о закономѣрности развитія языка и о возможности подвести эволюцію языка подъ дѣйствіе опредѣленныхъ силъ, поддающихся научному анализу и истолкованію. Языкъ представляется Гумбольдту непрерывной дѣятельностью человѣческаго духа; онъ не есть готовое, разъ на всегда созданное орудіе мысли, но долженъ быть представляемъ, какъ процессъ, постоянно происходящій въ актахъ живой рѣчи и имѣющій свою опредѣленную эволюцію.

Конечно, подобное ученіе о языкѣ должно было привести къ расширенію и углубленію идеи объ общесоціологической причинности. Къ тому же времени относятся труды Боппа, братьевъ Гриммовъ, братьевъ Шлегелей, положившіе начало сравнительному языкознанію и изученію фольклора; обѣ эти дисциплины пролили яркій свѣтъ на доисторическія судьбы культурныхъ народовъ.

§ 39. Гегель.

I. Идеалистическое движеніе въ Германіи находитъ свое завершеніе въ грандіозной системѣ философіи права и философіи исторіи, которую даетъ Гегель (1770—1831).

Философія Гегеля имѣетъ ярко выраженный метафизическій характеръ, но онъ старается обосновать свои метафизи-

ческія построенія анализомъ историческаго матеріала. Въ общемъ, по Гегелю ходъ исторіи человѣчества опредѣляется не волею людей, но присущей историческому процессу внутренней закономѣрностью. Исторія есть процессъ *самораскрытія объективнаго духа*, въ которомъ духъ познаетъ самъ себя и такъ получаетъ свободу. Въ основу всего этого процесса положена мысль о *конкретныхъ понятіяхъ* и *ихъ діалектическомъ развитіи* въ порядкѣ историческихъ тріадъ. Конкретнымъ Гегель называетъ понятіе, которое не отрицаетъ своей противоположности, но соединяется съ ней и движется въ своемъ раскрытіи отъ тезиса къ антитезису и дальше къ синтезу, который снова играетъ роль тезиса и такъ дальше. Такъ происходитъ весь процессъ самопознанія духа. Согласно философіи Гегеля объективный духъ проявляется не въ отдѣльныхъ людяхъ, но главнымъ образомъ, *въ общественныхъ организаціяхъ*, начиная съ семьи и кончая государствомъ. Предметомъ исключительнаго вниманія философа является продукты общественнаго творчества, каковы право, философія, религія. Отдѣльные люди играютъ служебную, второстепенную роль.

Самая *схема всемірной исторіи* сводится къ тремъ періодамъ. Въ первомъ періодѣ, представленномъ государствами древняго Востока, объективный духъ еще не позналъ себя и потому мы встрѣчаемся здѣсь съ свободой одного лица въ государствѣ, которая не есть настоящая свобода, но произволъ. Во второмъ періодѣ, выразившемся въ исторіи Греціи и Рима, начинается самопознаніе духа и ему соотвѣтствуетъ свобода немногихъ. Въ третьемъ, германскомъ періодѣ, наступаетъ полное самопознаніе и свобода духа, выражающаяся въ достигнутой въ государствѣ свободѣ всѣхъ.

Въ основѣ всей общественной эволюціи лежитъ, такимъ образомъ, особаго рода закономѣрность, которая, хотя и выражена въ метафизическихъ терминахъ, но по существу имѣетъ характеръ коллективно-психическаго творчества новыхъ синтезовъ. При этомъ особое вниманіе обращено именно на всякаго рода соціальныя образованія, почему философія Гегеля получаетъ первостепенное значеніе въ исторіи развитія науки объ обществѣ.

II. Особенно важны для соціолога слѣдующія черты ученія Гегеля.

Во первыхъ, никто такъ настойчиво, какъ Гегель, не проводилъ до сихъ поръ *идеи своеобразной реальности соціальныхъ единствъ*. Этихъ единствъ Гегель различаетъ три рода: семья, гражданское общество и государство. Такъ какъ вся философія Гегеля проникнута телеологизмомъ, то, по поводу отношенія этихъ образованій другъ къ другу, онъ присоединяется къ тезису

Аристотеля, что самымъ первымъ и основнымъ является государство, конечно, не въ порядкѣ историческаго возникновенія, но въ порядкѣ логическаго первенства, ибо только въ государствѣ вполнѣ выражена соотвѣтственная идея: семья не выходитъ за предѣлы «естественнаго» соединенія людей, гражданское общество объединяетъ людей и создаетъ между ними общее не ради значенія этого «общаго», но ради удовлетворенія потребностей отдѣльныхъ членовъ, и только въ государствѣ общее выявляется во всей своей абстрактности и самостоятельности. «Субстанціональная цѣль въ бытіи народа, говоритъ Гегель, состоитъ въ томъ, чтобы стать государствомъ и сохраниться таковымъ: народъ безъ государственной формы (нація, какъ таковая) собственно не имѣетъ исторіи; такъ существовали народы до образованія ихъ государствъ и такъ теперь существуютъ другіе въ дикомъ состояніи» (Encyklop. § 549).

Гегель самымъ рѣшительнымъ образомъ протестуетъ противъ попытокъ свести государство къ суммѣ отдѣльныхъ людей или построить его на почвѣ защиты интересовъ гражданъ. Государство не есть «страховое учрежденіе» для этихъ интересовъ, но нѣчто самодовлѣющее. Государство есть организованное проявленіе объективнаго разума. Его устройство никоимъ образомъ не должно быть построено на представительствѣ интересовъ гражданъ или на суммированіи ихъ воль. Государство должно выражать свою собственную волю, которая стоитъ надъ отдѣльными гражданами. Послѣдніе заимствуютъ отъ государства все свое содержаніе и ихъ свобода состоитъ именно въ томъ, что они являются членами государства и ощущаютъ за собой его мощь. Только государство заслуживаетъ названіе «организма» (Phil. d. Rechts, § 269) и развитое современное государство таковымъ и является; оно имѣетъ такое устройство, что всѣ части существуютъ для цѣлаго и получаютъ свой смыслъ только въ цѣломъ, какъ его органы. Такой характеръ государство получаетъ благодаря своему устройству. Что касается гражданскаго общества, то его Гегель не считаетъ организмомъ именно потому, что у него нѣтъ опредѣленнаго устройства. Оно есть только «система потребностей» и въ этомъ состоитъ его закономѣрность, изучаемая политической экономіей. Общественное мнѣніе Гегель считаетъ великой силой; но онъ обращаетъ вниманіе также на его неорганизованность; въ немъ нераздѣльно смѣшано ложное съ истиннымъ, низкое съ великимъ. Дѣло великихъ людей выдѣляетъ здѣсь истину отъ лжи и проводитъ въ жизнь истинное. Но для этого они должны умѣть не только уважать, но и презирать общественное мнѣніе (Phil. d. Rechts, §§ 317—319).

При всемъ томъ, однако, Гегель далекъ отъ того, чтобы считать

государство искусственнымъ сооруженіемъ людей. Все въ мірѣ подчинено закономѣрности объективнаго духа и продуктомъ этой закономѣрности, притомъ самымъ высшимъ, является государство. Каждое государство выполняетъ въ исторіи опредѣленную миссію; сказавъ свое слово, народъ сходитъ со сцены исторіи. Вотъ почему Гегель считаетъ наивнымъ вопросъ о наилучшей формѣ правленія. Каждое государство устроено такъ, какъ это соотвѣтствуетъ духу даннаго народа. «Устройство народа съ его религіей, его искусствомъ и философіей или, по крайней мѣрѣ, съ его мыслями и представленіями, вообще съ его культурой (не говоря уже о внѣшнихъ силахъ, какъ климатъ, сосѣдство, міровое положеніе), составляютъ одну субстанцію, одинъ духъ. Государство есть индивидуальная цѣлостность, отъ которой не можетъ быть отнята въ качествѣ чего то самостоятельнаго особенная, хотя и очень важная часть его—государственный строй» (Vorles. über die Philos. d. Geschichte, 57).

Только государство, по Гегелю, есть носитель истинной нравственности, которая выражается въ его законахъ и дѣйствіяхъ. Къ субъективной морали отдѣльныхъ гражданъ философъ относится весьма скептически. Въ «Философіи права» § 145 имѣется выраженіе, что для объективной нравственности безразлично, существуютъ ли отдѣльные индивиды или нѣтъ. Въ «Философіи исторіи» это поясняется такъ: къ великимъ людямъ, дѣйствующимъ въ исторіи, нельзя примѣнять критеріевъ той морали, которая существуетъ для отдѣльныхъ людей; съ точки зрѣнія этой морали, ихъ поступки, можетъ быть, вызовутъ осужденіе. Но именно этотъ критерій къ нимъ не подходитъ, ихъ нужно судить, какъ выразителей народнаго духа и воли, и судъ надъ ними творитъ сама исторія, проявленіе мірового, объективнаго духа. Гегель не устаетъ повторять, что каждый человѣкъ есть не болѣе какъ дитя своего времени и своего народа, въ томъ числѣ и великіе люди, герои, которые только лучше другихъ умѣютъ выразить духъ своей эпохи и претворить въ дѣло ея сокровенные помыслы.

Вполнѣ въ духѣ этого преклоненія передъ государствомъ Гегель является восторженнымъ апологетомъ войны, какъ такого состоянія, когда государство напрягаетъ всѣ свои силы и требуетъ отъ гражданъ полнаго самопожертвованія (Phil. d. Rechts. § 324).

Такимъ образомъ, для Гегеля общество есть вполнѣ реальная величина, независимая отъ своихъ членовъ, выработывающая свои продукты и подлежащая собственной закономѣрности. Все это выражено только въ слишкомъ метафизической формѣ и притомъ органическая природа признана лишь за государствомъ, которому придано несоразмѣрно большое значеніе. Изъ всѣхъ формъ государства Гегель, въ противорѣчіи съ собствен-

нымъ замѣчаніемъ, что нельзя ставить вопросъ о наилучшей формѣ правленія, отдаетъ предпочтеніе конституціонной монархіи съ сословнымъ характеромъ. По предлагаемой имъ въ «Лекціяхъ по философіи исторіи» схемѣ, эволюція государства начинается съ царства патріархальнаго или военнаго; затѣмъ появляется аристократія и демократія и въ заключеніе опять монархія, которая лучше всего выражаетъ абстрактный характеръ государства, какъ единства, стоящаго выше простой суммы гражданъ.

Вторая очень важная мысль Гегеля состоитъ въ томъ, что въ основу общественныхъ процессовъ онъ полагаетъ духовную причинность, которую очень опредѣленно отличаетъ отъ физической, приписывая первой творческій характеръ, котораго не имѣетъ послѣдняя. «Измѣненія въ природѣ, говоритъ Гегель, какъ бы безконечно разнообразны они не были, являютъ только круговращеніе, вѣчно повторяющееся; въ природѣ не происходитъ ничего новаго подъ солнцемъ и въ этомъ смыслѣ многоформная игра ея образованій приноситъ съ собой скуку. Только въ измѣненіяхъ, которыя совершаются на духовной почвѣ, происходитъ новое» (Vorl. 67). Притомъ духовная дѣятельность отличается тѣмъ, что здѣсь всякое развитіе имѣетъ характеръ борьбы. «Развитіе, которое въ природѣ есть спокойное произрастаніе, въ духѣ является тяжелой безконечной борьбой съ самимъ собой» (тамъ же, 68).

Такъ какъ въ исторіи проявляетъ свое дѣйствіе объективный, надъ-индивидуальный духъ, то отдѣльныя личности для него являются только средствами: міровой духъ своей «хитростью» заставляетъ ихъ страсти и разсчеты служить своимъ цѣлямъ. При этомъ получается, что «въ міровой исторіи, благодаря дѣйствіямъ людей, выходитъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ то, къ чему они стремятся и чего достигаютъ, чѣмъ то, что они непосредственно знаютъ и чего хотятъ; они осуществляютъ свой интересъ, а за этимъ слѣдуетъ нѣчто дальнѣйшее, что также внутренно въ этомъ заключается, но не лежитъ въ ихъ сознаніи и не входитъ въ ихъ намѣренія» (тамъ же, 35). Въ этихъ словахъ Гегель выражаетъ глубокую мысль, которая опять таки только облечена въ слишкомъ метафизическую оболочку. Когда Вундтъ сорвалъ съ нея эту оболочку, то получилась формула принципа гетерогоніи цѣлей, которая правильно передаетъ важную особенность социальныхъ процессовъ, какъ это мы увидимъ ниже (см. § 62).

III. Основными недостатками Гегеля являются, во первыхъ, метафизичность его построеній, крайній раціонализмъ и связанный съ этимъ оптимизмъ. Гегель убѣжденъ въ томъ, что такъ какъ исторія есть дѣло объективнаго духа,

то въ ней все разумно и слѣдуетъ только умѣть отыскивать эту разумность подъ пестрой оболочкой разнообразныхъ историческихъ событій. Въ этомъ и состоитъ смыслъ его знаменитаго положенія, высказаннаго въ предисловіи къ «Философіи права», что «все разумное дѣйствительно и все дѣйствительное разумно». Поэтому Гегель является своеобразнымъ эмпиристомъ; онъ настаиваетъ на томъ, что философъ долженъ заниматься изученіемъ дѣйствительности, а не спекуляціями о томъ, что должно быть и что желательно. Но дѣлаетъ Гегель это только потому, что онъ убѣжденъ, что дѣйствительность свободно уложится въ его раціоналистическія схемы, а тамъ, гдѣ она не укладывается въ нихъ, не стѣсняется производить надъ ней насиліе. Вотъ почему Гегель не интересуется отдѣльной личностью во всей полнотѣ ея проявленій; она остается у него такой же абстракціей, какой была у раціоналистовъ XVIII вѣка. Поэтому и общій духъ его философіи очень оптимистиченъ; онъ утверждаетъ, что философія исторіи есть теодицея и иной быть не можетъ; все, что намъ кажется зломъ, съ философской точки зрѣнія оказывается необходимымъ элементомъ въ ходѣ исторіи, осуществляющей планы міроваго разума. Такой оптимизмъ, конечно, приводитъ въ концѣ концовъ къ чрезмѣрному квіетизму и также не оправдывается безпристрастнымъ разсмотрѣніемъ фактовъ.

Чрезмѣрная склонность Гегеля къ законченнымъ синтезамъ привела и еще къ одному недостатку его построенія, который онъ раздѣляетъ съ Огюстомъ Контомъ. Именно, философія исторіи Гегеля написана такъ, что изъ нея можно вынести представленіе, будто міровой процессъ въ дни Гегеля уже закончился и можно спокойно подводить ему итоги. Гегель увѣряетъ, что исторія движется съ Востока на Западъ и что послѣдней ея ареной является Европа (хотя, въ противорѣчіи съ этимъ, онъ объ Америкѣ отзывается въ другомъ мѣстѣ, что ея исторія еще впереди). Самая схема исторіи состоитъ въ томъ, что міровой духъ въ своемъ самопознаніи и утвержденіи свободы проходитъ три періода: востокъ, античныя государства и германскій міръ; послѣдній періодъ сравнивается со старческимъ возрастомъ, а въ концѣ лекцій по философіи исторіи авторъ такъ разсуждаетъ о современной ему Германіи, что можно усмотрѣть въ этомъ мірѣ государствъ чуть ли не послѣднее слово объективнаго духа. Здѣсь мы имѣемъ монархію, управляемую королемъ при помощи мудрой бюрократіи и на основахъ протестантизма, примиряющаго церковь и государство. Если Гегель дѣйствительно думалъ, что раскрытіе міроваго духа закончилось прусской монархіей 20-хъ годовъ девятнадцатаго вѣка, то дальнѣйшая исторія культурнаго

міра уже давно опровергла это слишкомъ смѣлое утвержденіе германскаго философа.[1]).

§ 40. Непосредственные предшественники Конта во Франціи.

I. Особенно важное значеніе имѣетъ для насъ движеніе мысли во Франціи, гдѣ въ лицѣ Конта явился ученый, положившій окончательно фундаментъ для соціологіи, какъ для самостоятельной научной дисциплины. Воззрѣнія самаго Конта сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ, съ одной стороны, такихъ представителей реакціонной политической мысли, какъ Бональдъ и Де-Местръ, съ другой стороны,—одного изъ родоначальниковъ современнаго соціализма—графа Сенъ-Симона.

Бональдъ (1754—1840) утверждаетъ, что не индивиды создаютъ общество, но общество создаетъ индивидовъ, потому что люди существуютъ только въ обществѣ и для общества. Если новѣйшіе философы построили философію индивидуальнаго человѣка, философію «я», то Бональдъ хочетъ построить философію общественнаго человѣка, философію «мы». Строй общества съ такой же необходимостью вытекаетъ изъ его природы, какъ тяжесть изъ природы тѣлъ. Даже революція имѣетъ свои законы, какъ комета свою орбиту. И первый изъ нихъ состоитъ въ томъ, что тѣ, кто считаютъ себя ея руководителями, на самомъ дѣлѣ суть только орудія, изъ которыхъ одни предна-

---

[1]) Въ русской литературѣ начала гегеліанской философіи нашли себѣ виднаго представителя въ лицѣ Б. Н. Чичерина. Въ своей «Соціологіи», составляющей II томъ «Курса государственной науки» (1896 г.), Чичеринъ такъ же, какъ и Гегель, противополагаетъ общество государству. «Государство и общество представляютъ двѣ противоположныя формы общежитія; въ одной господствуетъ единство, въ другой разнообразіе и множество» (36) Расходясь съ Гегелемъ въ деталяхъ построенія схемы всемірной исторіи, въ частности не признавая столь выдающейся роли германцевъ, Чичеринъ въ общемъ также понимаетъ этотъ процессъ, какъ развитіе единаго духа, излагающаго свои опредѣленія въ преемственномъ діалектическомъ порядкѣ, причемъ отдѣльные народы выражаютъ разныя стороны этого процесса. Общій законъ развитія состоитъ въ томъ, что человѣчество идетъ отъ первоначальнаго единства черезъ раздвоеніе, къ единству конечному, причемъ синтетическія эпохи господства религіи смѣняются аналитическими эпохами господства философіи (415—416). Политическое міровоззрѣніе Чичерина проникнуто аристократизмомъ; онъ мечтаетъ о господствѣ соединенныхъ аристократій родовой, денежной и умственной, находящихся въ живой связи съ народными массами. Завершится все развитіе конечнымъ религіознымъ синтезомъ, религіей абсолютнаго Духа. — Я совсѣмъ не касаюсь ученій Лоренца Штейна, Моля и др. юристовъ, такъ какъ эти ученія для исторіи соціологіи, какъ науки, большого значенія не имѣли.

значены ее начать, а другіе—продолжать или закончить. Самая проблема обществовѣдѣнія представляется Бональду довольно простой. Исходя ихъ того факта, что не люди создали самую наличность общенія, онъ заключаетъ, что люди не могутъ имѣть вліянія и на порядокъ общенія. Онъ убѣжденъ, что всѣ случайности общественной жизни уже извѣстны; путешествіе вокругъ соціальнаго міра совершено; не остается больше неоткрытыхъ земель и наступилъ моментъ предложить человѣку карту моральнаго міра.

Де Местръ (1753—1821) представляетъ себѣ каждое общество, какъ продуктъ природныхъ силъ, считая, что законы нравственнаго міра столь же неизмѣнны, какъ и законы міра физическаго. Если же въ общественной жизни и проявляется элементъ человѣческаго искусства, то не слѣдуетъ забывать, что самое искусство составляетъ результатъ природы человѣка. Естественныя учрежденія націи предшествуютъ письменнымъ законамъ и народы могутъ обойтись безъ послѣднихъ. Лучшимъ правительствомъ для каждой націи является то, которое больше подходитъ къ условіямъ ея жизни и способно доставить населенію наибольшую сумму счастія. Если политикъ хочетъ построить что нибудь крупное и прочное, то онъ долженъ опираться на широкую и глубокую основу народныхъ вѣрованій.

Какъ Де Местръ, такъ и Бональдъ являются рѣшительными противниками всякаго раціонализма въ политикѣ. Бональдъ постоянно подчеркиваетъ мысль, что человѣкъ самъ по себѣ есть ничтожество и все получаетъ отъ Бога; Богъ создалъ общество и далъ человѣку языкъ; человѣкъ долженъ жить традиціей и повиноваться установленному порядку, который сводится къ тому, что вездѣ должна быть власть, ея исполнители и ея подданные. Такъ построена семья, гдѣ мужчина черезъ посредство женщины управляетъ дѣтьми, такъ построено и государство, гдѣ король черезъ посредство аристократіи руководитъ подданными. Бональду ненавистна идея развитія, эволюціи и онъ отстаиваетъ только права традиціи. Есть вещи болѣе сильныя, чѣмъ люди и правительство, болѣе сильныя, чѣмъ все, ибо онѣ получаютъ силу отъ самого Бога: это вещи разумныя и естественныя. Англія обязана всѣмъ, чѣмъ она обладаетъ, природѣ и географическому положенію; всѣ ея недостатки происходятъ отъ людей и ихъ законовъ.—Въ томъ же направленіи разсуждаетъ Де Местръ. Для него самое главное въ жизни народа есть единство и преемственность. Нація едина и должна имѣть короля, какъ выраженіе этого единства. Никоимъ образомъ нельзя строить жизнь и управленіе націи на суммированіи воль гражданъ; доктрина правъ гражданина распыляетъ націю и возводитъ въ принципъ эгоизмъ. Истинный патріотизмъ есть преданность отечеству, какъ живому, преемственно-

существующему организму, единству не только живыхъ, но и мертвыхъ. Король долженъ править народомъ, конечно, въ соотвѣтствіи съ потребностями послѣдняго. Но государство не должно имѣть писанной конституціи, ибо она сушитъ народную жизнь, превращаетъ живой организмъ въ мертвый и неподвижный механизмъ. Король несетъ отвѣтственность передъ Богомъ и находитъ себѣ помощь въ знати, которая также характеризуется не своими правами, но своими обязанностями передъ народомъ.—Однимъ словомъ, ученіе этихъ писателей составляетъ рѣшительный протестъ противъ стремленій перестроить народную жизнь на основаніи схемъ разума и является пропагандой ирраціональныхъ факторовъ дѣйствительности, выражающихся, главнымъ образомъ, въ религіозномъ чувствѣ и въ силѣ исторической традиціи.

«Отвлеченный пустыми науками отъ единственной науки, которая его дѣйствительно должна интересовать, восклицаетъ Де Местръ (Essai sur le principe génerateur des constitutions politiques, XLVII), человѣкъ вообразилъ, что онъ имѣетъ власть т в о р и т ь, тогда какъ ему не принадлежитъ власть даже н а з ы в а т ь. Онъ вообразилъ, онъ, который не имѣетъ даже власти произвести насѣкомое или былинку, что онъ является непосредственнымъ творцомъ суверенитета, вещи наиболѣе важной, наиболѣе священной, наиболѣе основной въ мірѣ моральномъ и политическомъ; что такая-то семья, напримѣръ, царствуетъ потому, что такой-то народъ этого захотѣлъ: между тѣмъ, какъ онъ окруженъ неопровержимыми доказательствами того, что всякая семья царствуетъ потому, что она избрана высшей властью. Если онъ не видитъ этихъ доказательствъ, то потому, что закрываетъ глаза или смотритъ слишкомъ близко. Онъ вообразилъ, что изобрѣлъ языки, тогда какъ только отъ него зависитъ увидать, что всякому языку люди в ы у ч и в а ю т с я, но не и з о б р ѣ т а ю т ъ его, и что никакая гипотеза, доступная человѣку, не можетъ объяснить сколько-нибудь правоподобно ни образованія, ни разнообразія языковъ. Онъ вообразилъ, что можетъ учреждать націи, другими словами, ч т о м о ж е т ъ с о з д а т ь т о н а ц і о н а л ь н о е е д и н с т в о, в ъ с и л у к о т о р а г о о д н а н а ц і я е с т ь н е т о, ч т о д р у г а я. Наконецъ, онъ вообразилъ, такъ какъ у него была власть создавать учрежденія, что тѣмъ болѣе онъ можетъ ихъ заимствовать у другихъ націй и совсѣмъ готовыми переносить къ себѣ съ тѣмъ именемъ, которыя они носили у тѣхъ народовъ, чтобъ ими пользоваться съ тѣми же выгодами». «Не только твореніе не принадлежитъ человѣку, но наша власть не простирается даже такъ далеко, чтобъ б е з ъ п о с т о р о н н е й п о м о щ и измѣнить къ лучшему уже установленныя учрежденія» (тамъ же, XL).

Излюбленнымъ тезисомъ реакціонныхъ писателей является утвержденіе о необходимости правительственной опеки надъ индивидами. По представленію Бональда, въ обществѣ не существуетъ правъ, а имѣются только обязанности. «Что такое положеніе короля, говоритъ Бональдъ («Pensées diverses»)? Обязанность управлять. Что такое положеніе подданнаго? Право быть управляемымъ. Подданный имѣетъ право быть управляемымъ, какъ ребенокъ—право быть питаемымъ». «Человѣкъ, какъ существо въ одно время моральное и извращенное, говоритъ Де Местръ («Du Pape», кн. II, гл. I), справедливое въ интеллектѣ и испорченное въ волѣ, по необходимости долженъ быть управляемымъ; иначе онъ будетъ одновременно соціальнымъ и несоціальнымъ, а общество—необходимымъ и невозможнымъ». Реакціонеры очень высоко ставятъ средніе вѣка, вслѣдствіе господства въ эту эпоху теократическаго строя, который не давалъ свободы индивидуальному усмотрѣнію. Они не раздѣляютъ вѣры вѣка просвѣщенія въ прогрессъ, такъ какъ современная эпоха представляется имъ эпохой несомнѣннаго упадка въ сравненіи хотя бы съ тѣми же средними вѣками. Такимъ образомъ, во всѣхъ отношеніяхъ они представляютъ контрастъ къ вѣку просвѣщенія съ его переоцѣнкой значенія индивидуальнаго разума, вѣрой въ прогрессъ и презрѣніемъ къ темной эпохѣ средневѣковья.

II. Графъ Сенъ Симонъ (1760—1825) продолжаетъ развитіе мыслей, аналогичныхъ во многихъ отношеніяхъ съ идеями Кондорсэ. Онъ настаиваетъ на томъ, что къ нравственнымъ наукамъ долженъ быть примѣненъ методъ естествознанія, и пытается открыть основные законы прогресса, которые также ставитъ въ зависимость отъ роста знанія.

Все свое ученіе Сенъ Симонъ создавалъ подъ вліяніемъ пламенной вѣры въ науку. Онъ былъ убѣжденъ въ томъ, что скоро наступитъ революція въ наукахъ, такъ какъ за политическими революціями будто бы всегда наступаютъ научныя. Новая наука будетъ всецѣло построена на физическихъ принципахъ. Въ ней не будетъ демаркаціонной линіи между человѣкомъ и остальной природой. Существуетъ только одинъ порядокъ—физическій, который управляется закономъ всеобщаго тяготѣнія. Вотъ почему и ученіе о прогрессѣ у Сенъ Симона получаетъ не совсѣмъ тотъ видъ, который оно имѣло въ XVIII столѣтіи. Прогрессъ для него есть также законъ всей природы и всякаго существа. Онъ не создается людьми, но происходитъ фатально, тянетъ людей за собой. Такая постановка вопроса, повторяющаяся затѣмъ у многихъ мыслителей XIX вѣка, конечно, въ корнѣ мѣняетъ моральное значеніе идеи прогресса. Огромная разница, смотримъ ли мы на прогрессъ, какъ на отвѣтствен-

ное и сопряженное съ рискомъ созданіе людей, или же видимъ въ немъ нѣчто безусловно предрѣшенное и отъ воли людей не зависящее.

Сенъ Симонъ, подобно Бональду и Де Местру, вовсе не является сторонникомъ личной свободы. По его мнѣнію, человѣчество всегда нуждается въ духовной власти и руководствѣ. Всѣ убѣжденія Сенъ Симона въ этомъ отношеніи отличаются аристократизмомъ. Но, въ то время какъ реакціонные писатели ограничиваются просто тѣмъ, что хотятъ возродить абсолютную королевскую власть и католическую церковную опеку, Сенъ Симонъ оказывается защитникомъ идеи научнаго прогресса. Онъ утверждаетъ, что все человѣчество можетъ быть уподоблено одному человѣку, который проходитъ въ своемъ развитіи возрастные періоды. Въ исторіи человѣчества происходитъ постоянный прогрессъ, главнымъ образомъ, въ области знанія. Этотъ прогрессъ приводитъ къ тому, что религія человѣчества и стоящая надъ людьми духовная власть не могутъ быть всегда одинаковыми. Католицизмъ отжилъ свой вѣкъ и Лютеру не удалось возродить старую религію, прибѣгая къ Библіи и пытаясь вернуть человѣчество ко временамъ примитивнаго христіанства. Новое время нуждается въ новой религіи и морали и въ новомъ руководящемъ классѣ, представителѣ духовной власти. Новая мораль должна быть основана на наукѣ, а правящимъ классомъ должны быть ученые или промышленники, или же тѣ и другіе вмѣстѣ, взаимно контролируя другъ друга; въ этомъ отношеніи воззрѣнія Сенъ Симона мѣнялись и онъ переходилъ отъ одного проекта къ другому. Что касается значенія, придаваемаго классу промышленниковъ, то оно стоитъ въ связи съ схемой Сенъ Симона, по которой общество въ своемъ развитіи переходитъ отъ военнаго типа къ промышленному и въ исторіи труда происходитъ постепенная смѣна рабства крѣпостничествомъ, которое въ свою очередь замѣняется свободнымъ трудомъ, подготовляющимъ переходъ къ труду обобществленному.

Основнымъ положеніемъ новой морали должно быть уваженіе къ труду, требованіе труда отъ каждаго члена общества и предоставленіе каждому возможности трудиться. Вторымъ принципомъ является братская любовь и взаимная помощь. Въ этомъ состоитъ новое христіанство. Собственность Сенъ Симонъ не уничтожаетъ, но старается поставить ее на служеніе общей пользѣ. Низшіе классы народа ставятся имъ подъ руководство новой аристократіи духа, новаго духовенства ученыхъ. Предметомъ заботъ правительства должна быть не свобода личности, но благополучіе ассоціаціи, при которомъ всѣ ея члены наслаждались бы миромъ и были бы матеріально обезпечены. Въ законодательной работѣ низшимъ классамъ предоставляется самое скромное участіе, такъ какъ излюбленной мечтой мысли-

теля является созданіе духовной власти въ обществѣ—pouvoir spirituel.

§ 41. Огюстъ Контъ.

I. Главными сочиненіями Огюста Конта (1798—1857) являются слѣдующія: «Cours de philosophie positive», появившійся между 1830 и 1842 г.г. въ шести томахъ, затѣмъ «Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la réligion de l'humanité» въ четырехъ томахъ, вышедшая въ свѣтъ между 1851 и 1854 годами; краткое изложеніе принциповъ содержится въ «Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la réligion universelle» 1852 г.; мелкія сочиненія Конта изданы въ 1883 году подъ заглавіемъ «Opuscules de philosophie sociale d'Auguste Comte».

Контъ примыкаетъ къ своему учителю Сенъ Симону прежде всего тѣмъ, что раздѣляетъ его вѣру въ прогрессъ. Но его роднитъ съ Де Местромъ преклоненіе передъ средними вѣками: хотя онъ не вѣритъ въ христіанство и считаетъ его отжившей религіей, но онъ придаетъ очень высокое значеніе теократической организаціи общества, выработанной въ эту эпоху, и на подобіе ея представляетъ себѣ и будущую организацію человѣчества. Заслуга католицизма состоитъ въ томъ, что онъ создалъ организацію моральной власти и поставилъ ее въ единственно подходящее къ ея свойствомъ положеніе наблюдателя надъ повседневной практической жизнью, принимающаго въ ней участіе только путемъ нравственнаго вліянія. По Конту разумъ вообще долженъ имѣть только такую регулирующую власть. Разложеніе католицизма касалось лишь его ученія, но не самаго принципа организаціи моральной власти, отдѣленной отъ свѣтской, который имъ былъ выработанъ. Такое воззрѣніе на средніе вѣка вполнѣ соотвѣтствуетъ общему принципу непрерывности въ развитіи человѣчества, защищаемому Контомъ.

Общимъ всѣмъ этимъ писателямъ является то, что они всѣ не вѣрятъ въ положительное значеніе индивидуальной свободы и настаиваютъ на необходимости для людей организаціи и руководства. Свобода для Конта есть чисто отрицательное понятіе. Она состоитъ въ томъ, что человѣкъ освобождаетъ себя отъ принятыхъ обществомъ вѣрованій и убѣжденій. Свобода хороша только для того, чтобы разрушить эти вѣрованія, когда они устарѣли. Но послѣ разрушенія необходимо творчество, т. е. послѣ свободы необходима организація. Человѣческое общество въ одинаковой мѣрѣ нуждается какъ въ порядкѣ, такъ и въ прогрессѣ. Несчастіе современной эпохи Контъ видитъ въ томъ, что идеи порядка

и прогресса попали въ антагонизмъ другъ къ другу. Идея порядка защищается ретоградной партіей, доктрина которой покоится на теологическихъ основахъ и которая мечтаетъ о возрожденіи отжившихъ свое время католическихъ и феодальныхъ формъ. Идея прогресса составляетъ лозунгъ революціонной партіи, доктрина которой имѣетъ метафизическій характеръ и которая, не считаясь съ естественнымъ неравенствомъ людей и съ необходимостью порядка, основаннаго на законахъ природы, отстаиваетъ принципъ равенства и свободы для всѣхъ, вѣря въ законодательство, основанное на декретахъ большихъ собраній, а не на знаніи дѣла. Эту философію Контъ называетъ отрицательной, ибо она годится только для разрушенія устарѣлыхъ началъ, но никакъ не для созданія новаго общества, въ которомъ осуществлялся бы органическій прогрессъ, которое представило бы изъ себя гармоническій синтезъ началъ, соотвѣтствующихъ истинной природѣ человѣческаго общества. Въ противовѣсъ двумъ враждующимъ и одностороннимъ направленіямъ Контъ и выступаетъ съ своей проповѣдью «позитивной» философіи.

Первоначальный смыслъ слова «позитивный» заключался именно въ его противопоставленіи «негативному» періоду свободы, скептицизма и невѣрія. Лишь съ теченіемъ времени это значеніе было забыто, заслонившись другимъ значеніемъ, которое тоже самое слово получило въ терминологіи Конта, а именно: науки, основанной на твердыхъ данныхъ опыта и наблюденія и избѣгающей всего метафизическаго и даже гипотетическаго. Такое значеніе терминъ получилъ потому, что такую науку Контъ считаетъ силой, которая можетъ положить конецъ анархіи и создать организацію, необходимую для творческой работы новаго человѣчества. Контъ вполнѣ раздѣляетъ девизъ Бэкона, что знаніе есть сила. Подъ знаніемъ онъ разумѣетъ исключительно знаніе обобщающее, которое открываетъ общій порядокъ мірозданія. Изъ такого знанія вытекаетъ предвидѣніе, а изъ предвидѣнія—вліяніе. [1]). Въ особенности важное значеніе для человѣчества, погруженнаго въ состояніе анархіи, получаетъ открытіе законовъ общественныхъ явленій. Знаніе этихъ законовъ дастъ возможность создать объективную и твердую политику и мораль, основанныя на наукѣ.

Въ настоящій періодъ развитія человѣчества только и можно говорить о морали научной; она одна можетъ положить конецъ замѣчающейся умственной анархіи. Научная же постановка морали показываетъ, что вся ея основа заключается въ соціальности. Къ соціальности сводится и все то, что истинно въ христіан-

---

[1]) Cours de phil. pos., I, leçon 2. «Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action».

ствѣ. Мораль соціальности вытекаетъ изъ всей природы людей и не устанавливаетъ пропасти между людьми и остальнымъ міромъ, ибо соціальность присуща и животнымъ. Въ основѣ общественной жизни лежитъ любовь, которая полагаетъ основаніе сперва семьѣ, затѣмъ и болѣе обширнымъ союзамъ. Сердце, по представленіямъ Конта, должно быть почитаемо за основной соціальный факторъ, а умъ имѣетъ значеніе лишь въ качествѣ орудія сердца. Развитіе ума имѣетъ, главнымъ образомъ, то значеніе, что оно усиливаетъ власть человѣка надъ страстями и дѣлаетъ болѣе отчетливымъ и живымъ сознаніе зависимости человѣка отъ общества. Своимъ основнымъ принципомъ, говоритъ Контъ въ эпиграфѣ къ «Позитивной Политикѣ», позитивная философія имѣетъ любовь, фундаментомъ—порядокъ и цѣлью—прогрессъ.

Но, обезпечивая, такимъ образомъ, прогрессъ человѣчества, знаніе соціальныхъ законовъ подрываетъ и всякія революціонныя доктрины, такъ какъ показываетъ ограниченность человѣческаго вліянія на закономѣрные процессы природы и учитъ смиренію передъ тѣмъ, что является неизбѣжнымъ въ естественномъ ходѣ вещей и не можетъ быть устранено человѣческими силами.

II. Прогрессомъ наукъ опредѣлялся прогрессъ всей человѣческой исторіи. Основнымъ законамъ прогресса человѣчества Контъ считаетъ прохожденіе человѣчествомъ въ своемъ развитіи трехъ послѣдовательныхъ фазисовъ: теологическаго, метафизическаго и позитивнаго. Въ связи съ этимъ общество переходитъ отъ военнаго состоянія, когда его строй опирался на теологическія санкціи, къ промышленному быту; метафизическая эпоха была переходной.

Теологическій фазисъ состоитъ въ томъ, что всѣ явленія люди объясняютъ прямымъ и постояннымъ вліяніемъ сверхъестественныхъ дѣятелей. Метафизическій наступаетъ тогда, когда мѣсто такихъ дѣятелей занимаютъ отвлеченныя сущности, олицетворенныя абстракціи, которыми пытаются объяснить все непонятное. Позитивный фазисъ наступаетъ тогда, когда умъ человѣка доходитъ до признанія невозможности пріобрѣсти знаніе, проникающее въ самую сущность вещей, и сосредоточивается на изученіи неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сосуществованія явленій.

Отдѣльныя науки прошли въ своемъ развитіи эти фазисы. Но научное знаніе прогрессировало не все сразу, а въ извѣстной послѣдовательности. Строго различая науки теоретическія и практическія (прикладныя) и среди первыхъ—абстрактныя и конкретныя, т. е. открывающія законы явленій и

описывающія самыя явленія при помощи этихъ законовъ, Контъ въ основу всего знанія полагаетъ абстрактныя теоретическія науки и считаетъ возможнымъ расположить ихъ въ линейномъ порядкѣ, смотря по ихъ сравнительной сложности. Рядъ наукъ открывается наукой, которая изучаетъ всѣ предметы, но въ немногихъ признакахъ, и кончается наукой, которая охватываетъ немногіе предметы, но въ большомъ количествѣ признаковъ. Такъ получается слѣдующее расположеніе основныхъ научныхъ дисциплинъ: математика, астрономія, физика, химія, физіологія и соціологія. Значеніе этого ряда состоитъ, во первыхъ, въ томъ, что изученіе каждой послѣдующей науки предполагаетъ знаніе предыдущихъ, во вторыхъ, въ томъ, что въ этой послѣдовательности науки развивались исторически и постепенно одна за другой переходили въ состояніе позитивнаго знанія. Теперь наступилъ чередъ сдѣлать этотъ шагъ для соціологіи, приведеніе которой въ научное позитивное состояніе дастъ возможность, какъ уже было указано, создать научную политику и мораль.

«Идеи управляютъ міромъ, говоритъ Контъ (Cours de phil. positive, I, leçon 1), и вертятъ имъ; другими словами, весь соціальный механизмъ опирается, въ концѣ концовъ, на мнѣнія людей... Нечего скрывать отъ себя, что состояніе народовъ останется по существу революціоннымъ, несмотря на всѣ возможные политическіе палліативы, и будетъ допускать существованіе лишь временныхъ учрежденій до тѣхъ поръ, пока отдѣльныя лица не согласятся единодушно съ извѣстнымъ количествомъ общихъ идей, способныхъ образовать общее соціальное ученіе. Точно такъ же несомнѣнно, что какъ только настанетъ это объединеніе умовъ при помощи однихъ и тѣхъ же принциповъ, изъ него сами собой вытекаютъ соотвѣтствующія учрежденія безъ всякихъ серьезныхъ потрясеній, такъ какъ однимъ этимъ фактомъ будетъ уничтожена самая главная форма безпорядка. И такъ, именно эта задача должна привлекать вниманіе всѣхъ тѣхъ, кто сознаетъ необходимость дѣйствительно нормальнаго порядка вещей». «Теологическіе и метафизическіе методы, не употребляемые болѣе никѣмъ въ другихъ наукахъ, ни какъ средство изслѣдованія, ни даже только какъ средство аргументаціи, наоборотъ и въ томъ и въ другомъ отношеніи исключительно примѣняются ко всему, что касается соціальныхъ явленій, хотя несостоятельность этихъ методовъ уже вполнѣ замѣчена всѣми здравыми умами, которымъ уже наскучили пустые безконечные споры о божественномъ правѣ и суверенитетѣ народа».

Интересно отмѣтить, что Контъ помѣщаетъ соціологію непосредственно вслѣдъ за физіологіей, желая этимъ указать, что законы соціальной жизни представляютъ собой дальнѣйшее продолженіе тѣхъ жизненныхъ процессовъ, которые изучаетъ физіо-

логія. Но онъ не признаетъ особой наукой психологію, потому что отрицаетъ возможность самонаблюденія, какъ источника научнаго знанія. Это обстоятельство придастъ до извѣстной степени матеріалистическую окраску его представленіямъ о духовной жизни, которая трактуется, какъ физіологическій процессъ.

III. Главной заслугой Конта является именно это выдѣленіе абстрактной науки объ обществѣ въ самостоятельную научную дисциплину. Названіе этой новой науки не сразу было имъ найдено. Въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ Контъ говоритъ о «соціальной физикѣ» или «соціальной физіологіи». Только въ IV томѣ «Курса позитивной философіи» предлагается и мотивируется Контомъ названіе «соціологія».[1]) Несмотря на свою филологическую неправильность, это слово съ латинскимъ началомъ и греческимъ концомъ получило право гражданства въ современной наукѣ и стало обозначать самую основную изъ всѣхъ общественныхъ наукъ.

Контъ остановился и на вопросѣ о методѣ и содержаніи новой научной дисциплины. Правда, слѣдуетъ отмѣтить, что въ этомъ отношеніи его построенія далеко не всегда удовлетворительны и во многомъ опровергнуты дальнѣйшимъ ходомъ научнаго развитія.

Самъ Контъ работалъ фактически дедуктивнымъ методомъ. Онъ старался открыть законъ общественнаго развитія, исходя изъ общихъ соображеній о природѣ человѣческаго общества и законовъ его жизни, которые онъ представлялъ какъ дальнѣйшее развитіе данныхъ, полученныхъ отъ наукъ, занимающихъ мѣсто передъ соціологіей въ линейномъ рядѣ наукъ. При этомъ свои общіе выводы онъ уже затѣмъ подвергалъ провѣркѣ на фактахъ исторіи, не всегда соблюдая должную полноту (онъ ограничивался только фактами изъ исторіи культурныхъ народовъ) и безпристрастіе. Такой ходъ работы подкрѣпляется у Конта общими соображеніями о методѣ положительной науки. Хотя всякая положительная теорія должна основываться на наблюденіяхъ, но въ тоже время Контъ прямо говоритъ, что и наблюденіе всѣхъ явленій должно управ-

[1]) Стр. 252 изд. 1839 г. прим. «Мнѣ кажется, что я долженъ рискнуть употребить здѣсь этотъ новый терминъ, вполнѣ равносильный уже введенному мною наименованію «соціальная физика», чтобы имѣть возможность обозначить однимъ словомъ эту заключительную часть естественной философіи, относящуюся къ позитивному изученію основныхъ законовъ, свойственныхъ соціальнымъ явленіямъ. Необходимость такого наименованія, отвѣчающаго спеціальному назначенію этого тома, оправдаетъ, надѣюсь, это послѣднее пользованіе законнымъ правомъ, къ которому я всегда прибѣгалъ со всей возможной осмотрительностью, не переставая испытывать глубокое нерасположеніе къ обычаю систематическихъ неологизмовъ».

ляться теоріей; наука можетъ пользоваться лишь тѣми наблюденіями, которыя связаны съ какимъ либо закономъ. Поэтому наблюденіе должно быть подчинено положительнымъ умозрѣніямъ относительно законовъ гармоніи и послѣдовательности явленій. Въ соціологіи на первомъ планѣ долженъ стоять духъ цѣлаго, по которому опредѣляются его части.—Тутъ получается явный кругъ: съ одной стороны, законы положительной науки должны опираться на изученіе явленій, съ другой же стороны, оказывается, что самыя явленія должны быть изучаемы подъ угломъ зрѣнія общихъ законовъ, которыми они опредѣляются.

Въ представленіяхъ Конта о методѣ соціологіи нѣтъ единства и еще въ одномъ весьма важномъ отношеніи. Съ одной стороны онъ рѣшительно высказывается противъ внесенія въ науку оцѣнокъ и даже избѣгаетъ слова «усовершенствованіе», стараясь говорить только объ «évolution spontanée». Но, съ другой стороны, въ своемъ законѣ трехъ фазисовъ онъ усматриваетъ формулу «прогресса» человѣчества, не замѣчая того, что прогрессъ самъ по себѣ есть понятіе оцѣночное. Въ «Курсѣ позитивной философіи» Контъ проповѣдуетъ позитивный методъ, основной чертой котораго должно быть «необходимое и непрерывное подчиненіе воображенія наблюденію», въ отличіе отъ метафизики, которая шла обратнымъ путемъ. Въ своей же позднѣйшей «Позитивной политикѣ» Контъ начинаетъ говорить о субъективномъ методѣ и приступаетъ къ сооруженію новой религіи человѣчества, настаивая на томъ, что соціальное ученіе должно быть подчинено принципу любви и что чувство должно доминировать надъ разумомъ. Это привело къ расколу среди ближайшихъ послѣдователей Конта. Литтре и Вырубовъ отвергли идеи «Политики» во имя полнаго объективизма, но тѣмъ самымъ исключили моментъ преобразованія общества въ духѣ создаваемыхъ людьми идеаловъ, который игралъ въ ученіи самого Конта первенствующую роль.

IV. Самая система соціологіи у Конта сводится къ раздѣленію новой науки на статику и динамику. При этомъ отношеніе этихъ двухъ отдѣловъ остается также не особенно яснымъ. Одинъ разъ статика опредѣляется, какъ анатомія общества, а динамика, какъ физіологія; другой же разъ оказывается, что это дѣленіе отвѣчаетъ понятіямъ порядка и прогресса.

Основнымъ закономъ статики является законъ гармоніи между отдѣльными сторонами общественной организаціи. Всѣ стороны общественной жизни находятся въ тѣсной связи между собой, такъ что по характеру одной можно заключать о характерѣ остальныхъ и нельзя измѣнить одну, не мѣняя другихъ. Съ статической точки зрѣ-

нія Контъ сравниваетъ общество съ біологическимъ организмомъ, такъ какъ въ немъ при спеціализаціи частей сохраняется ихъ солидарность. Но біологіи чужда идея соціальной динамики, основанной на вліяніи предшествующихъ поколѣній на послѣдующія. Основнымъ закономъ динамики является извѣстный уже намъ законъ трехъ фазисовъ, который у Конта оказывается не только закономъ развитія наукъ, но и основой развитія всѣхъ другихъ сторонъ общественной жизни, ибо политическія учрежденія не только гармонируютъ между собой, но всегда стоятъ въ зависимости отъ интеллектуальнаго состоянія человѣчества. Ясно, что въ этой динамикѣ возрождается теорія прогресса, которую защищалъ Кондорсэ.

Предметомъ соціологіи Контъ считаетъ изученіе жизни человѣчества, которое представляется ему вполнѣ реальной величиной. Оно составляетъ живое цѣлое, слагающееся изъ всѣхъ живыхъ существъ настоящаго и изъ людей прошедшаго времени, которые продолжаютъ жить въ мысляхъ своихъ потомковъ. Напротивъ, объ индивидуальномъ человѣкѣ Контъ въ VI томѣ «Курса позитивной философіи» заявляетъ, что онъ есть не болѣе, какъ абстракція.

Ходъ развитія человѣчества подобенъ ходу развитія отдѣльнаго человѣка, такъ какъ каждый изъ насъ въ дѣтствѣ бываетъ теологомъ, въ юности—метафизикомъ и въ зрѣломъ возрастѣ становится физикомъ. Законы развитія общества аналогичны законамъ развитія живого существа. Но съ этимъ заявленіемъ Контъ связываетъ не совсѣмъ гармонирующее съ нимъ утвержденіе, что люди могутъ вносить свои модификаціи въ естественный ходъ вещей и такимъ образомъ вліять на общественныя отношенія. Онъ пытается примирить это ученіе о модификаціяхъ съ общей закономѣрностью общественной жизни тѣмъ путемъ, что утверждаетъ ограниченность ихъ значенія: люди не могутъ измѣнить порядокъ прогресса по существу, но своимъ вмѣшательствомъ могутъ его ускорить или замедлить.

Завершается грандіозный трудъ Конта проповѣдью новой религіи «Великаго Существа» (le Grand Etre) человѣчества, для которой философъ создаетъ даже особый календарь святыхъ и цѣлый обрядовый ритуалъ. Согласно этой религіи эгоизмъ безусловно долженъ быть принесенъ въ жертву альтруизму (слово изобрѣтенное Контомъ). Философъ мечтаетъ о такомъ состояніи, когда все человѣчество, всѣ народы будутъ организованы подъ общимъ управленіемъ комитета ученыхъ, а для народныхъ массъ позитивная философія станетъ предметомъ религіозной вѣры.

V. Основнымъ недостаткомъ въ построеніяхъ Конта, на мой взглядъ, является ихъ догматичность. Въ своемъ ученіи о методѣ Контъ, какъ указано выше, впалъ въ логическій кругъ.

Онъ требовалъ созданія теоріи, основанной на наблюденіи, но въ тоже время самое наблюденіе подчинялъ теоріи. Это объясняется тѣмъ, что Контъ чувствовалъ необходимость признанія извѣстныхъ апріорныхъ основъ знанія, но не придалъ имъ формальнаго характера, какой онѣ имѣютъ хотя бы у Канта: на ихъ мѣсто онъ подставилъ то, что скорѣе можно было бы назвать рабочими гипотезами наукъ, имѣющими эвристическое значеніе. Конечно, безъ такихъ гипотезъ никакая наука не обходится; но онѣ имѣютъ временное значеніе и должны быть оставляемы, разъ только не подтверждаются фактами. Такой гипотезой является ученіе самого Конта о законахъ соціальной статики и особенно динамики; приписавъ этимъ законамъ ошибочно характеръ окончательной теоріи, лежащей въ основѣ всякаго позитивнаго знанія объ обществѣ, Контъ тѣмъ самымъ сообщилъ всѣмъ своимъ изысканіямъ излишне догматическій характеръ и слишкомъ увѣровалъ въ окончательное значеніе всѣхъ своихъ выводовъ. Потому то, въ концѣ концовъ, ученіе Конта объ основномъ законѣ жизни общества, т. е. знаменитыхъ трехъ фазисахъ развитія, оказалось въ противорѣчіи съ общимъ духомъ его философіи. Контъ хотѣлъ создать философію прогресса, но въ его рукахъ теорія приняла такой видъ, что прогрессъ этотъ въ сущности оказался уже завершеннымъ: вѣдь человѣчество вступило уже въ позитивную стадію, а за ней никакого дальнѣйшаго развитія по схемѣ Конта ожидать нельзя, ибо позитивный фазисъ есть фазисъ окончательный.

Но этимъ не исчерпываются даже важнѣйшіе недочеты въ построеніи Конта. Несомнѣнно, слѣдуетъ признать и то, что законовъ соціальной жизни Конту вообще не удалось открыть, если подъ закономъ понимать формулу, выражающую правильную и неизмѣнно повторяющуюся связь явленій. Вмѣсто соціологіи какъ науки о законахъ, постоянно дѣйствующихъ въ общественной жизни, Контъ въ сущности даетъ схематическій обзоръ событій прошлой исторіи человѣчества, своего рода философію исторіи, въ которой старается подчеркнуть и рѣзко выразить преемственность культурнаго развитія людей. При этомъ объединеніе исторіи достигается не столько на каузальной, сколько на телеологической основѣ, такъ какъ доказывается постоянно единство цѣли, къ которой шло человѣчество, повинуясь закону трехъ фазисовъ.

Постоянно стремится Контъ выяснить также взаимную обусловленность всѣхъ сторонъ общественной жизни, чтобы показать всеобщность этого основного закона трехъ фазисовъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что самый законъ трехъ фазисовъ все-таки выведенъ Контомъ исключительно изъ разсмотрѣнія эволюціи только научнаго знанія, да и то не безъ натяжекъ надъ фактами. Зависимость отъ этихъ фазисовъ ин-

теллектуальнаго развитія другихъ сторонъ общественной жизни, напримѣръ, политическаго строя и экономическихъ отношеній, установлена довольно внѣшнимъ образомъ.

Самая необходимость такого порядка развитія осталась невыясненной и недоказанной и весь «законъ» трехъ фазисовъ является на самомъ дѣлѣ вовсе не закономъ, но только упрощенной формулой для выраженія порядка единичнаго ряда историческихъ событій, которыя уже никогда больше не повторятся. Не зная еще творческой психической причинности и ставя соціологію подъ знакъ естествознанія, хотя и признавая ея несводимость къ даннымъ физики и физіологіи, какъ наукъ о болѣе простыхъ явленіяхъ, Контъ и не могъ получить надлежащаго базиса для своей теоріи прогресса и открыть дѣйствительные «законы» общественныхъ явленій въ смыслѣ общихъ правилъ, всегда и вездѣ сохраняющихъ свое значеніе. Это же обстоятельство помѣшало Конту вполнѣ правильно оцѣнить роль человѣческаго творчества и роль геніальной личности въ общественныхъ процессахъ; въ соціально-психической жизни личность является настоящимъ центромъ творчества, а массы имѣютъ главнымъ образомъ значеніе среды, придающей мощность индивидуальнымъ изобрѣтеніямъ. Контъ въ тоже время переоцѣнилъ значеніе организаціи и авторитета, увлекаясь своимъ тезисомъ о реальности общества и абстрактномъ характерѣ отдѣльной личности.

Но, конечно, основная заслуга Конта всѣми этими недочетами не умаляется: главный камень для сооруженія на немъ новой отрасли знанія теперь оказывается твердо положеннымъ. Соціологія, наконецъ, стала самостоятельной наукой.

§ 42. Статистическій методъ. Кетле.

I. Для развитія соціологіи, какъ науки, имѣли большое значеніе труды въ области теоріи вѣроятностей, на почвѣ которыхъ выросъ современный статистическій методъ изслѣдованія общественныхъ явленій.

Въ 1814 г. извѣстный математикъ Лапласъ (1749—1827) въ своемъ сочиненіи «Философскій опытъ о вѣроятностяхъ» проводилъ ту мысль, что всѣ рѣшительно событія въ мірѣ, даже тѣ, которыя на первый взглядъ представляются стоящими внѣ законовъ природы, на самомъ дѣлѣ совершаются съ такой же правильностью, какъ вращеніе земли вокругъ своей оси. Лишь вслѣдствіе непониманія связи этихъ явленій съ міровымъ цѣлымъ, люди сводили ихъ къ дѣйствію цѣлесообразности, либо къ случаю. Между тѣмъ случая нѣтъ: случай есть не что иное, какъ выраженіе нашего

незнанія. Настоящее всегда является результатомъ всѣхъ предшествующихъ и причиной всѣхъ послѣдующихъ состояній. Поэтому мы могли бы мечтать о предвидѣніи будущаго, если бы были въ состояніи представить всѣ предшествующія и всѣ послѣдующія явленія и ихъ причины, подобно тому, какъ астрономъ обозрѣваетъ движеніе въ безконечномъ небесномъ пространствѣ.

Въ области явленій, касающихся человѣка, наши знанія будутъ также все больше и больше приближаться къ этой цѣли всякой науки, не имѣя однако возможности когда либо достигнуть ея вполнѣ; впрочемъ, уже одно стремленіе къ такой цѣли сообщаетъ человѣку его истинную цѣну. Большого успѣха для общественныхъ наукъ Лапласъ ожидаетъ отъ примѣненія къ нимъ разработанной теоріи вѣроятностей. Лапласъ и самъ пытается сдѣлать примѣненіе теоріи вѣроятностей къ таблицамъ смертности, къ цифрамъ заключенія браковъ, и утверждаетъ, что управленіе государствомъ должно опираться на точное статистическое изслѣдованіе соціальныхъ отношеній.

II. Когда начали появляться труды Конта, подобныя воззрѣнія на общественныя явленія сдѣлались у математиковъ еще крѣпче. Въ 1835 г. вышло сочиненіе бельгійца Кетле (1796—1874), ученика Лапласа и Конта, математика по образованію, озаглавленное «О человѣкѣ и развитіи его способностей или опытъ соціальной физики».

Въ этомъ сочиненіи Кетле развиваетъ ту мысль, что на человѣка дѣйствуютъ причины постоянныя и пертурбаціонныя. Постоянныя причины относятся къ области физическихъ явленій, пертурбаціонныя же—къ области, главнымъ образомъ, человѣческой воли. Однако, если мы станемъ подвергать наблюденію человѣка не въ изолированномъ состояніи, а какъ существо общественное, то обнаружится дѣйствіе закона большихъ чиселъ, которое поможетъ намъ уловить строгую закономѣрность въ явленіяхъ общественной жизни. Именно, при примѣненіи статистическаго метода, который имѣетъ дѣло съ большими количествами наблюденій однородныхъ случаевъ, дѣйствіе причинъ пертурбаціонныхъ, вносящихъ индивидуальныя отклоненія въ жизнь людей, взаимно нейтрализуется и на первый планъ выступаетъ дѣйствіе постоянныхъ причинъ, въ которомъ обнаруживается несомнѣнная закономѣрность общественной жизни. Эта мысль поясняется сравненіемъ съ разсматриваніемъ обширной окружности, начерченной мѣломъ: чѣмъ дальше отъ нея находится наблюдатель, тѣмъ правильнѣе ему представляется расположеніе частицъ мѣла.

Двигаясь такимъ путемъ, мы получимъ въ результатѣ типъ средняго человѣка, въ которомъ и выражается дѣйствіе

постоянныхъ причинъ. Для Кетле этотъ средній человѣкъ не есть простая абстракція; онъ убѣжденъ въ существованіи постояннаго типа, о сохраненіи котораго заботится природа. Дальнѣйшее изученіе статистическихъ данныхъ покажетъ намъ, что и дѣйствіе пертурбаціонныхъ причинъ подлежитъ своей закономѣрности, такъ какъ оно обнаружитъ, что самыя отклоненія отъ установленной средней нормы обусловлены собственной закономѣрностью; эти законы Кетле называетъ законами причинъ случайныхъ. Всѣ эти общія соображенія Кетле подтверждаетъ изслѣдованіемъ данныхъ моральной статистики, въ особенности статистики преступленій, которая приводитъ его къ заключенію, что бюджетъ темницъ, каторги и эшафотовъ уплачивается человѣчествомъ съ поразительной правильностью. Эти вычисленія Кетле произвели огромное впечатлѣніе на его современниковъ, напр., на Бокля. Въ результатѣ Кетле дѣлаетъ общій выводъ, что и человѣческая воля есть явленіе вполнѣ закономѣрное и что можно построить вполнѣ точную науку о законахъ жизни человѣческаго общества, отличающуюся цифровой опредѣленностью; эту науку онъ предлагаетъ назвать соціальной физикой.

Законы соціальной физики по представленіямъ Кетле стоятъ близко къ законамъ физики въ обычномъ смыслѣ этого слова (I, 277). Разсуждая въ IV книгѣ своего труда о политическихъ вопросахъ, Кетле, напримѣръ, старается установить для политической жизни законъ, аналогичный принципу механики, что дѣйствіе равно противодѣйствію, и выводитъ отсюда цѣлую теорію революцій; дальше онъ начинаетъ разсуждать о политическомъ равновѣсіи, различая въ немъ равновѣсіе устойчивое и неустойчивое. Вообще онъ склоненъ думать, что при надлежащемъ усовершенствованіи метода, факты моральнаго міра удастся выразить въ количественныхъ формулахъ (I, 30).

Законы развитія средняго человѣка, по мнѣнію Кетле, остаются по существу одними и тѣми же для всѣхъ эпохъ. Но максимальные результаты этого развитія мѣняются и потому въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можно говорить и о развитіи всего человѣчества. Въ частности не подлежитъ сомнѣнію развитіе человѣческаго интеллекта, причемъ законы умственнаго развитія человѣческаго рода въ общемъ аналогичны законамъ развитія отдѣльнаго индивида.

Большое значеніе въ развитіи человѣчества имѣютъ, по мнѣнію Кетле, великіе люди. Кетле усваиваетъ себѣ относительно нихъ взглядъ Кузена, по которому великій человѣкъ представляетъ собой индивидуальное выраженіе общаго духа своей эпохи. Кетле видитъ въ великомъ человѣкѣ индивидуальное воплощеніе средняго

человѣка данной эпохи, а въ среднемъ человѣкѣ онъ усматриваетъ истину, красоту и добро. «Качество человѣка, говоритъ Кетле, становится добродѣтелью, когда оно равнымъ образомъ удалено отъ всѣхъ эксцессовъ, къ которымъ оно способно, и когда оно держится въ правильныхъ границахъ, за предѣлами которыхъ все является порокомъ» (II, 275). Ему представляется совершенно правильнымъ воззрѣніе Аристотеля на добродѣтель.

Кетле вѣритъ, что по мѣрѣ прогресса цивилизаціи предѣлы колебаній все суживаются, люди все больше приближаются къ среднему типу, а тѣмъ самымъ и къ красотѣ и добру. «Способность человѣческаго рода къ совершенствованію вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе изъ всѣхъ нашихъ изысканій. Дефекты, уродства все больше исчезаютъ изъ физической организаціи; количество и тяжкость заболѣваній уменьшаются съ прогрессомъ медицинскихъ наукъ; моральныя качества человѣка испытываютъ усовершенствованіе не менѣе чувствительное; и чѣмъ далѣе мы подвигаемся, тѣмъ менѣе великіе политическіе перевороты и войны, эти бичи человѣчества, становятся опасными въ своихъ результатахъ и слѣдствіяхъ» (II, 327).

§ 43. Джонъ Стюартъ Милль.

I. Въ 1843 году вышло первое изданіе «Системы логики силлогистической и индуктивной» Джона Стюарта Милля (1806—1873). VI книга этого сочиненія, имѣвшаго важное значеніе въ исторіи развитія соціологіи, какъ самостоятельной дисциплины, посвящена «Логикѣ нравственныхъ наукъ».

Милль убѣжденъ въ томъ, что въ общественной жизни дѣйствуетъ строгая закономѣрность и потому къ ея изученію могутъ быть примѣнены тѣ же самые научные методы, которые примѣняются въ другихъ наукахъ, конечно, съ необходимыми видоизмѣненіями въ нихъ, сообразно особенностямъ изучаемыхъ явленій. Прежде всего онъ подвергаетъ анализу вопросъ о свободѣ воли съ цѣлью показать, что присущее намъ чувство свободы, хотя и правомѣрно въ извѣстной степени, но не ведетъ къ отрицанію закономѣрности въ поступкахъ людей. Онъ настаиваетъ на томъ, что закономѣрность вовсе не тождественна съ фатализмомъ. Закономѣрность человѣческихъ дѣйствій состоитъ въ томъ, что они опредѣляются съ одной стороны характеромъ человѣка, съ другой стороны—характеромъ дѣйствующихъ на человѣка внѣшнихъ условій. Хотя образованіе человѣческаго характера само представляетъ изъ себя закономѣрный психическій процессъ, хотя и теченіе внѣшнихъ событій также опредѣляется общей закономѣрностью міра, но не слѣдуетъ забывать, что въ составъ

факторовъ, опредѣляющихъ характеръ человѣка, входятъ и собственныя желанія человѣка. Если у человѣка есть серьезное желаніе измѣнить свой характеръ, то онъ можетъ это сдѣлать въ предѣлахъ закономѣрности психической жизни и опираясь на нее. Правда, самое желаніе измѣнить характеръ возможно только при наличности извѣстнаго толчка, т. е. подъ вліяніемъ опыта, показавшаго печальный видъ послѣдствій нашего характера, либо подъ вліяніемъ случайно пробудившагося сильнаго чувства, стремленія или увлеченія, но разъ оно явилось, то человѣкъ не долженъ ослаблять себя мыслью о неизмѣнности характера, ибо эта мысль неправильна. Мы несвободны лишь постольку, поскольку наше желаніе измѣнить свой характеръ является слабымъ. Человѣкъ ставитъ себѣ цѣли, въ выборѣ которыхъ руководится не только разсчетомъ на удовольствія и страданія, но и создавшимся благодаря привычкамъ стремленіемъ предпочитать одни средства другимъ, независимо отъ тѣхъ чувствъ страданія и удовольствія, подъ вліяніемъ которыхъ эти предпочтенія первоначально возникли. И только тогда, когда наши цѣли пріобрѣли эту независимость, можно сказать, что мы имѣемъ установившійся характеръ.

Признавая, что и характеры людей весьма разнообразны и обстоятельства, въ которыя попадаютъ люди, также очень сложны, Милль не думаетъ, чтобы науки о человѣческомъ духѣ когда нибудь могли достигнуть полной точности. Тѣмъ не менѣе здѣсь могутъ быть достигнуты приблизительныя обобщенія, достаточныя для практическихъ цѣлей. Эти обобщенія только не должны имѣть чисто эмпирическаго характера. Эмпирическіе законы и въ этой области должны быть представлены въ видѣ выводовъ изъ всеобщихъ законовъ человѣческой природы, на которыхъ они основываются. Только тогда мы будемъ знать, каковы ихъ границы. Милль рѣшительно высказывается противъ мысли Конта свести психическіе процессы къ физіологическимъ. Даже допуская, что всѣмъ духовнымъ явленіямъ сопутствуютъ физіологическіе процессы, онъ указываетъ на то, что намъ часто бываетъ гораздо труднѣе прослѣдить физіологическій рядъ, нежели психическій, и потому приходится выводить психическія состоянія изъ предшествующихъ психическихъ же. Основными законами психологіи онъ считаетъ воспроизведеніе явленій сознанія въ видѣ идей и законъ ассоціаціи идей. При этомъ онъ высказываетъ важную мысль, что въ духовныхъ явленіяхъ мы должны искать аналогій скорѣе съ химическими процессами, чѣмъ съ механическими, такъ какъ здѣсь мы не всегда находимъ сложеніе причинъ: слѣдствіе совмѣстно дѣйствующихъ причинъ не всегда бываетъ равно точной суммѣ отдѣльныхъ слѣдствій

этихъ причинъ; оно не всегда даже однородно съ этими слѣдствіями. Такимъ образомъ, Милль, признавая эту особенность психическихъ явленій и настаивая на измѣнчивости человѣческаго характера подъ вліяніемъ желаній самаго человѣка, очень близко подходитъ къ принципу творческой психической причинности, хотя не осозналъ вполнѣ всей важности этого отличія духа отъ матеріи, отличія психической причинности не только отъ механической, но и отъ той же химической, на которую онъ ссылается въ поясненіе своей мысли.

Отъ общей психологіи Милль переходитъ къ этологіи или наукѣ о характерахъ. Онъ убѣжденъ не только въ необходимости такой науки, но и въ возможности создать ее при современномъ ему состояніи общей психологіи. При сложности изучаемаго явленія и невозможности производить здѣсь точные эксперменты, онъ полагаетъ, что методомъ этой науки должна быть дедукція. На основаніи общихъ психическихъ законовъ этологія должна опредѣлять, какіе характеры получаются при наличности тѣхъ или иныхъ психическихъ и физическихъ обстоятельствъ. Конечно, подобныя построенія также не дадутъ вполнѣ точныхъ результатовъ; но они выяснятъ намъ, по крайней мѣрѣ, стремленія, т. е. покажутъ, какія дѣйствія будутъ вызывать тѣ или иныя причины, если ихъ вліяніе не встрѣтитъ себѣ противодѣйствія. Такимъ образомъ, психологія устанавливаетъ простые законы духа вообще, а этологія выясняетъ ихъ дѣйствіе при сложныхъ сочетаніяхъ обстоятельствъ. Дедуктивные выводы этологіи должны быть провѣряемы эмпирическимъ изученіемъ человѣческихъ характеровъ и условій ихъ образованія.

II. За наукой о человѣкѣ, какъ отдѣльномъ индивидѣ, должна слѣдовать наука о человѣкѣ, какъ членѣ общества, о дѣйствіяхъ массъ людей и о различныхъ явленіяхъ, составляющихъ общественную жизнь. До послѣдняго времени наука эта не разработывалась правильно; ею занимались практики, которые хотѣли лечить болѣзни общества, не познакомившись предварительно съ законами его жизни. Между тѣмъ наука объ этихъ законахъ возможна, хотя, конечно, вполнѣ точной и она никогда не будетъ: этому препятствуетъ, во первыхъ, необычайная сложность изучаемыхъ явленій, во вторыхъ, неприложимость къ этого рода фактамъ точной числовой оцѣнки. Можно только пожалѣть, что Милль недостаточно остановился на послѣдней мысли; здѣсь онъ опять очень близко подходитъ къ проведенію принципіальнаго различія между причинностью физической и психической, заключающагося въ качественномъ характерѣ послѣдней.

Въ своихъ разсужденіяхъ объ обществѣ Милль, однако, стоитъ

на недостаточно опредѣленной точкѣ зрѣнія на самую сущность общества. Хотя онъ вполнѣ раздѣляетъ мысль Конта о существованіи соціальной статики, которая изслѣдуетъ тотъ consensus, который въ каждый данный моментъ существуетъ между всѣми состояніями общества, и соціальной динамики, которая выясняетъ закономѣрность въ послѣдовательной смѣнѣ однихъ состояній другими; хотя онъ находитъ возможнымъ установить и законъ соотвѣтствія между статикой и динамикой, сущность котораго, опять таки, вслѣдъ за Контомъ, онъ видитъ въ состояніи мыслительныхъ способностей людей и ихъ знаній о мірѣ; хотя онъ прибѣгаетъ иногда, говоря о соціальномъ консенсусѣ, даже къ аналогіи между обществомъ и организмомъ; но тѣмъ не менѣе, онъ стремится вывести всѣ законы соціальной жизни не изъ свойствъ общества, какъ цѣлаго, а изъ свойствъ составляющихъ его людей, и тѣмъ приближается къ рѣшительно отвергаемой имъ же самимъ въ критикѣ ученія объ общественномъ договорѣ механистической теоріи общества. Милль убѣжденъ, что «люди и въ общественномъ состояніи остаются людьми, а потому ихъ активныя и пассивныя проявленія остаются подчиненными законамъ индивидуальной человѣческой природы. Соединяясь въ общество, люди не превращаются въ нѣчто другое, обладающее другими свойствами, какъ это имѣетъ мѣсто, напр., съ водой, не похожей на свои составныя части—водородъ и кислородъ. Въ общественной жизни люди обладаютъ лишь такими свойствами, которыя вытекаютъ изъ законовъ природы отдѣльнаго человѣка и могутъ быть къ нимъ сведены. Сложеніе причинъ есть всеобщій законъ общественныхъ явленій». Здѣсь Милль дѣлаетъ ту ошибку, что упускаетъ изъ вида, прежде всего, то обстоятельство, что едва ли можно говорить о законахъ индивидуальной психологіи въ чистомъ видѣ; изолированный человѣкъ представляетъ собой вѣдь чистѣйшую абстракцію и то, что подлежитъ изученію индивидуальной психологіи подъ именемъ психики отдѣльнаго человѣка, само уже является сложнымъ продуктомъ соціальной закономѣрности, такъ что сводить послѣднюю къ «сложенію причинъ», анализируемыхъ въ индивидуальной психологіи, конечно, невозможно. Сама индивидуальная психологія должна быть въ корнѣ переработана для разграниченія ея съ соціальной.

На изложенныхъ основаніяхъ Милль отвергаетъ въ соціальныхъ наукахъ методъ, называемый имъ химическимъ или экспериментальнымъ, не только потому, что практически невозможно дѣлать искусственные эксперименты въ общественной средѣ, но и потому, что при такихъ экспериментахъ или при обобщеніяхъ, дѣлаемыхъ прямо на основаніи исторіи, мы не достаточно глубоко продвигаемся въ причинномъ анализѣ, не доходимъ до послѣднихъ

элементовъ причинной связи, каковыми являются люди. Онъ показываетъ непримѣнимость къ соціальнымъ явленіямъ методовъ разницы, согласія и сопутствующихъ измѣненій; что же касается метода остатковъ, то его дѣйствіе уже предполагаетъ знаніе причинъ соціальныхъ явленій и потому переводитъ насъ къ дедуктивнымъ построеніямъ. Точно также отвергаетъ Милль и примѣненіе метода геометрическаго или отвлеченнаго, который состоитъ въ томъ, что пытаются вывести общественныя явленія изъ дѣйствія одной какой либо причины. Таковъ методъ Бентама и его школы, которая хочетъ всю общественную закономѣрность вывести изъ человѣческаго эгоизма. На самомъ дѣлѣ въ соціальной жизни дѣйствіе одной причины перекрещивается съ дѣйствіемъ массы другихъ и потому единственно возможнымъ методомъ является здѣсь физическій или конкретно-дедуктивный методъ, который состоитъ въ изученіи порядка совмѣстнаго дѣйствія многихъ факторовъ психологическаго и этологическаго характера. Дедуктивно полученные выводы должны сопровождаться индуктивной провѣркой историческими и статистическими данными. При этомъ можно идти путемъ Конта, т. е. начинать съ историческихъ обобщеній и подкрѣплять ихъ дедуктивными выводами; этотъ путь, пожалуй, наиболѣе удобенъ для общей науки объ обществѣ. Но можно идти и въ другомъ порядкѣ: дѣлать дедуктивныя построенія и затѣмъ провѣрять ихъ на фактахъ. Этимъ путемъ идутъ такія науки, какъ политическая экономія, ставящія себѣ задачи изслѣдовать отдѣльныя стороны соціальныхъ явленій. Такимъ же путемъ должна идти отсутствующая еще наука: политическая этологія, которая изслѣдовала бы націнальные характеры и условія ихъ образованія. Слѣдуетъ замѣтить, что едва ли Милль правъ въ своей оцѣнкѣ метода Конта: Контъ шелъ тѣмъ же дедуктивно-индуктивнымъ путемъ, который Милль предлагаетъ для политической экономіи, такъ какъ основныя положенія его соціологіи не могутъ почитаться обобщеніями, выведенными прямо изъ изученія историческихъ фактовъ.

III. Какъ уже было указано, въ построеніи общей соціологіи Милль присоединяется не только къ методу, но и къ выводамъ Конта [1]) Онъ также дѣлитъ соціологію на статику и динамику, принимаетъ положеніе, что интеллектуальной уровень является главнымъ факторомъ, опредѣляющимъ какъ состояніе статическое, такъ и динамическую послѣдовательность, раздѣляетъ и Контовскій законъ трехъ фазисовъ. Сходится онъ съ Контомъ и въ томъ, что не придаетъ исто-

[1]) Свое отношеніе къ Конту Милль болѣе обстоятельно опредѣлилъ въ монографіи «Огюстъ Контъ и позитивизмъ» (1865 г.; рус. пер. 1906 г.).

ріи значенія самостоятельной науки. Задача исторіи состоитъ лишь въ установленіи эмпирическихъ обобщеній, которыя затѣмъ соціологіей обращаются въ общіе законы. Наконецъ, онъ признаетъ, что Контъ стоялъ на болѣе правильномъ пути, чѣмъ Вико, когда онъ изъ историческихъ данныхъ вывелъ законъ прогресса, а не законъ круговращенія, какъ направленіе развитія человѣчества. При этомъ, однако, Милль дѣлаетъ оговорку, что наука можетъ говорить о прогрессѣ лишь, какъ о линіи движенія, не связывая съ этимъ какихъ либо оцѣнокъ въ смыслѣ разсужденій о совершенствованіи человѣчества. Такія оцѣнки вывели бы насъ за предѣлы науки вообще.

Но всѣ эти признанія Милль сопровождаетъ важными ограниченіями. Признавая, что на основаніи общихъ психологическихъ законовъ можетъ быть установлена нѣкотораго рода необходимость, опредѣляющая, въ какомъ порядкѣ только и можетъ происходить человѣческій прогрессъ, Милль не думаетъ, однако, что этой же необходимостью рѣшается и вопросъ о томъ, будетъ ли вообще происходить прогрессъ. Всѣ обобщенія, которыя дѣлаются въ этомъ направленіи, основаны на изученіи сравнительно небольшого историческаго матеріала, относящагося преимущественно къ одной группѣ народовъ. При такихъ условіяхъ эти обобщенія не могутъ быть возведены въ рангъ неизмѣннаго и необходимаго закона. Изученіе небольшой группы фактовъ не можетъ вполнѣ парализовать дѣйствіе случайныхъ причинъ, которое устраняется лишь при широкомъ примѣненіи статистическаго метода. Вотъ почему въ исторіи человѣчества играютъ большую роль и великіе люди, появленіе которыхъ случайно; они не могутъ измѣнить порядокъ прогресса, но отъ ихъ дѣятельности зависитъ его скорост и въ значительной степени даже то, будетъ ли онъ или нѣтъ. Милль убѣжденъ, что законы тяготѣнія не могли бы быть открыты безъ участія Ньютона. Въ исторіи имѣютъ значеніе даже геніи, которые въ свое время не могли оказать положительнаго вліянія на современниковъ, такъ какъ тѣ не достаточно были подготовлены къ воспріятію ихъ идей. Такіе геніи все-таки оставляютъ послѣ себя неизгладимые слѣды и вліяютъ на послѣдующія поколѣнія.

Милль согласенъ съ Боклемъ (о немъ мы будемъ говорить ниже) въ огромномъ значеніи статическаго метода для установленія закономѣрности соціальныхъ процессовъ. Но онъ настаиваетъ на томъ, что и этотъ методъ не ведетъ къ фатализму и отрицанію свободы. Статистика, подвергая изученію массовые процессы, ведетъ къ устраненію дѣйствія случайныхъ причинъ въ своихъ обобщеніяхъ, но вовсе не устраняетъ ихъ дѣйствія въ отдѣльныхъ случаяхъ жизни. Не согласенъ Милль и съ ученіемъ Бокля о неизмѣнности нравствен-

ныхъ началъ; правда, ихъ смѣна зависитъ отъ основного фактора соціальной динамики—состоянія знаній,—но неизмѣнными они не остаются.

Заключается все изслѣдованіе Милля опредѣленіемъ того, въ чемъ состоитъ логика практики или искусства, включая сюда мораль и политику. Его взглядъ сводится къ тому, что мораль и политика берутъ отъ науки ученіе о средствахъ, пригодныхъ для достиженія поставленныхъ цѣлей. Но самый выборъ цѣлей не составляетъ уже дѣла науки, которая занимается исключительно вопросами существованія, а не долженствованія. Опредѣленіе же цѣлей составляетъ спеціальную задачу искусства, причемъ, по мнѣнію Милля, конечной цѣлью всегда является счастіе; самопожертвованіе людей цѣнится также съ точки зрѣнія счастія человѣчества, когда оно представляется недостижимымъ безъ этого средства. Но эти вопросы уже выходятъ за предѣлы логики наукъ и Милль отсылаетъ по ихъ поводу къ своему трактату объ утилитаризмѣ.

§ 44. Бокль.

I. Не разъ уже упомянутый англичанинъ Бокль (1821—1862) извѣстенъ тѣмъ, что въ 1857—1861 г.г. опубликовалъ оставшееся незаконченнымъ сочиненіе «Исторія цивилизаціи въ Англіи», гдѣ, находясь подъ впечатлѣніемъ результатовъ, достигнутыхъ статистическими изслѣдованіями, настаиваетъ на безусловной закономѣрности общественной жизни, причемъ придаетъ большое значеніе взаимодѣйствію человѣка и внѣшней среды, основнымъ факторомъ прогресса считаетъ накопленіе знаній, не приписывая самостоятельнаго значенія развитію нравственности, и стремится распространить на исторію по возможности принципы и методы естествознанія.

По формулѣ Бокля разница между исторіей Азіи и исторіей Европы состоитъ въ томъ, что въ Азіи природа господствуетъ надъ человѣкомъ, а въ Европѣ человѣкъ господствуетъ надъ природой. Среди условій природы Бокль выдѣляетъ климатъ, почву и пищу, съ одной стороны, какъ условія матеріальной культуры, и общій видъ природы, съ другой стороны, какъ условіе, вліяющее на отношеніе между работой воображенія и интеллекта. Онъ указываетъ, что культура впервые зарождается тамъ, гдѣ природа даетъ возможность человѣку безъ особаго труда найти средства существованія и обезпечить себѣ необходимый досугъ путемъ накопленія капитала. Въ этомъ отношеніи особо благопріятны условія жаркихъ странъ, гдѣ фактически человѣческая культура и зародилась. Но съ другой стороны, эти страны по-

ставляютъ человѣку слишкомъ ужь дешевую пищу; это обстоятельство неблагопріятно отражается на распредѣленіи богатствъ: населеніе чрезмѣрно размножается, а это приводитъ къ паденію цѣнъ на трудъ и къ угнетенію рабочихъ классовъ. Вотъ почему древнія восточныя государства были деспотіями, въ которыхъ человѣческая природа подавлялась; это помѣшало имъ создать прочную культуру. Сверхъ того, въ Азіи неблагопріятно дѣйствовалъ и послѣдній изъ упомянутыхъ факторовъ внѣшней природы; общій видъ окружающей природы производилъ тамъ на человѣка подавляющее впечатлѣніе, заставляя его бояться грозныхъ явленій, съ которыми онъ на каждомъ шагу встрѣчался; въ результатѣ получается неравномѣрное распредѣленіе духовныхъ силъ: воображеніе работаетъ больше, чѣмъ разсудокъ. Такимъ образомъ, въ Азіи два условія вели къ тому, что человѣкъ былъ подавленъ природой: неравномѣрное распредѣленіе матеріальныхъ богатствъ и неравномѣрное распредѣленіе духовныхъ силъ въ самомъ человѣкѣ.

Совсѣмъ иныя условія окружаютъ человѣка въ Европѣ. Здѣсь природа далеко не столь изобилуетъ дарами, но зато и не столь ужасна и величественна. Поэтому человѣку удалось стать въ Европѣ выше природы, сдѣлаться ея господиномъ и притомъ на почвѣ болѣе свободныхъ демократическихъ учрежденій, вызванныхъ лучшимъ распредѣленіемъ богатствъ. Поэтому, занимаясь исторіей востока, мы должны на первый планъ ставить условія внѣшней природы, а, занимаясь исторіей Европы, первое мѣсто должны отводить развитію духовной жизни человѣка.

II. Въ исторіи духовной жизни, по мнѣнію Бокля, на первомъ планѣ стоитъ не столько моральная эволюція, сколько накопленіе и распространеніе знаній. Бокль думаетъ, что моральныя представленія вообще сравнительно очень мало мѣняются во времени; а затѣмъ они и по существу имѣютъ не столь важное значеніе: главное зло приносится не моральными дефектами людей, но ихъ невѣжествомъ. Дѣятели инквизиціи были людьми весьма почтенными въ моральномъ отношеніи, но причинили массу зла благодаря своему невѣжеству. Совершенно второстепеннымъ является значеніе религіи, литературы и правительствъ. Религія вовсе не есть причина культурнаго прогресса, но является только однимъ изъ показателей высоты культуры: если народу проповѣдуется религія, превышающая уровень его культурнаго развитія, то онъ или не приметъ этой религіи, или же на практикѣ извратитъ ее до неузнаваемости. Литература есть только хранительница накопленныхъ знаній; вмѣстѣ съ цѣнными элементами она вмѣщаетъ въ себя и массу предразсудковъ; необходимо умѣть обращаться съ нею, чтобы она оказывалась только полез-

ный въ культурномъ отношеніи. Наконецъ, къ роли правительствъ Бокль относится крайне скептически. Правительство вовсе не является творческой культурной силой. Бокль—представитель чистѣйшаго фритредерства въ области политики: все цѣнное творитъ общество своимъ свободнымъ трудомъ; задача правительства состоитъ только въ поддержаніи внѣшняго порядка; чѣмъ меньше при этомъ оно вмѣшивается во внутреннюю жизнь общества, тѣмъ лучше. Бѣда заключается въ томъ, что въ большинствѣ случаевъ правительства этого не понимаютъ и стремятся расширить сферу своего вмѣшательства гораздо дальше должныхъ предѣловъ. Этимъ они только стѣсняютъ свободное развитіе. Исходя изъ этихъ соображеній, Бокль выставляетъ даже парадоксальный тезисъ, что каждая великая реформа, совершенная правительствомъ, состояла лишь въ томъ, что правительство подъ давленіемъ общественнаго мнѣнія, просвѣщеннаго знаніемъ, уничтожало какую нибудь изъ ранѣе воздвигнутыхъ имъ же преградъ свободному развитію; только этой отрицательной дѣятельностью, уничтоженіемъ собственныхъ произведеній, правительства могутъ способствовать прогрессу.

Задачей философіи исторіи поэтому является изученіе законовъ развитія человѣческаго интеллекта, ибо этимъ развитіемъ опредѣляется движеніе культуры. Необходимо уяснять условія, способствующія накопленію знаній и ихъ правильному распредѣленію. Есть страны, какъ напр., Германія, гдѣ знанія накопляются весьма интенсивно, но составляютъ достояніе лишь небольшого круга лицъ; обратный примѣръ даетъ намъ С. Америка, гдѣ образованіе широко распространено, но дальнѣйшая продуктивная разработка науки слаба. Законы развитія человѣческаго интеллекта, по мнѣнію Бокля, не должны быть изучаемы путемъ наблюденія надъ отдѣльными людьми. Это—излюбленный путь метафизиковъ, который никогда не можетъ дать солидныхъ результатовъ. Слѣдуетъ идти путемъ изученія дѣйствія цѣлыхъ человѣческихъ массъ. Только такой методъ, парализуя вліяніе разныхъ случайностей, раскроетъ намъ содержаніе истинныхъ законовъ исторіи. Огромное значеніе Бокль придаетъ даннымъ, которыя съ такимъ успѣхомъ добываются путемъ широко поставленныхъ статистическихъ изслѣдованій.

§ 45. Курно.

I. Нѣсколько оригинальныхъ идей, важныхъ для правильнаго пониманія характера и задачъ различныхъ наукъ объ обществѣ, высказано въ сочиненіяхъ французскаго математика и философа Антуана-Огюста Курнó (1801—1877). Эти идеи изложены

сперва въ сочиненіи, появившемся въ 1851 году подъ заглавіемъ «Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique», а затѣмъ развиты въ цѣлую систему философіи въ книгѣ «Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire» 1861 г.

Курно прежде всего даетъ намъ общую теорію науки. Наука есть логически обработанное знаніе. Работа разума сводится къ тому, чтобы вносить порядокъ въ сужденія. Задача науки состоитъ въ открытіи законовъ, т. е. того неизмѣннаго порядка, который наблюдается въ послѣдовательномъ ходѣ явленій. Съ законами мы встрѣчаемся уже въ математикѣ, когда наблюдаемъ, напр., правильную періодичность, которая получается при обращеніи какой нибудь простой дроби, вродѣ—$^1/_7$, въ десятичную (0,142857, 142857, 142...).

Но природа устроена не вполнѣ сообразно съ нашимъ разумомъ и потому ее нельзя сполна уложить въ формы разума. Рядомъ съ законами, мы вынуждены имѣть дѣло съ фактами, т. е. съ такими данными, которыя въ закономѣрные ряды не укладываются. Отсюда возникаетъ понятіе случая: случаемъ называется явленіе не безпричинное, но такое, причину котораго мы не можемъ установить. Случай происходитъ отъ перекрещиванія такихъ причинныхъ рядовъ, которые протекаютъ независимо другъ отъ друга, такъ что именно причина ихъ скрещиванія въ данномъ пунктѣ остается намъ неизвѣстной. Курно убѣжденъ, что наличность случая вызывается самой природой вещей, такъ что даже интеллектъ высшій, чѣмъ человѣческій, не могъ бы при разсмотрѣніи природы избавиться отъ власти случая. Случай, если не управляетъ міромъ, то принимаетъ значительное участіе въ его управленіи. Тамъ, гдѣ участвуетъ случай, о законахъ говорить не приходится. Возможно лишь опредѣленіе степени вѣроятности наступленія той или иной комбинаціи; это опредѣленіе получается благодаря примѣненію математической теоріи сочетаній, а также благодаря наблюденію за большимъ количествомъ однородныхъ событій, которое допускаетъ примѣненіе закона большихъ чиселъ.

Принимая во вниманіе роль случая, Курно дѣлитъ всѣ наши знанія на теоретическую серію, которая устанавливаетъ законы, и хронологическую и историческую серію, которая выясняетъ послѣдовательность фактовъ во времени и ихъ взаимную связь, не будучи въ состояніи подвести эту связь подъ постоянные и неизмѣнные законы. Этой послѣдней серіи Курно отказываетъ въ имени науки въ точномъ смыслѣ слова, считая исторію дѣломъ болѣе искусства. Это не мѣшаетъ ему, впрочемъ, говорить о космологическихъ наукахъ; сюда онъ относитъ тѣ естественныя

науки, которыя не устанавливаютъ законовъ, подобно физикѣ и химіи, но имѣютъ дѣло съ единичными фактами природы, приводимыми только въ послѣдовательный порядокъ; такой характеръ имѣетъ астрономія, геологія, физическая географія. Слѣдуетъ замѣтить далѣе, что, такъ какъ случайное, фактическое проникаетъ собою все міроздапіе, то и въ самихъ теоретическихъ наукахъ всегда есть хоть минимальный элементъ случайнаго; въ основѣ изучаемыхъ нами законовъ всегда лежитъ какой нибудь изначальный и ни изъ чего не выводимый фактъ (напр., въ основѣ законовъ земного притяженія лежитъ фактъ опредѣленной массы и вѣса земного шара).

Помимо установленія законовъ, наука занимается также к л а с с и ф и ц и р о в а н і е м ъ я в л е н і й, причемъ естественная классификація дастъ намъ р о д ы и в и д ы я в л е н і й. Отъ этихъ понятій слѣдуетъ отличать понятіе т и п а; типъ есть образецъ, отъ котораго получаются копіи; эти копіи могутъ быть не вполнѣ сходными съ оригиналомъ и даже не принадлежать къ одному съ нимъ роду; примѣромъ могутъ служить оттиски, получаемые на разныхъ матеріалахъ приложеніемъ одной и той же печати. Идея типа легла въ основу Платоновской идеологіи. Она оказывается и въ современной наукѣ весьма полезной при разсмотрѣніи, напримѣръ, органическихъ типовъ растеній и животныхъ. Отъ законовъ слѣдуетъ отличать также о б щ і е ф а к т ы, т. е. такія обобщенія, которыя намъ рисуютъ какъ бы скелетъ историческаго процесса, его основныя направленія, и около которыхъ можно сгруппировать остальные, детальные факты. Такими обобщеніями занимается философія исторіи.

По п р е д м е т а м ъ и з у ч е н і я науки можно раздѣлить на три основныя категоріи. Науки ф и з и ч е с к і я имѣютъ своимъ предметомъ неорганическое состояніе матеріи; науки б і о л о г и ч е с к і я изслѣдуютъ явленіе жизни, которое, вопреки мнѣнію Декарта и его школы, не можетъ быть выведено цѣликомъ изъ физико-химическихъ законовъ; наконецъ, послѣдняя категорія теоретическихъ наукъ изучаетъ о б щ е с т в е н н ы я я в л е н і я. Человѣкъ есть существо по природѣ соціальное и можетъ быть понятъ только на основѣ изученія общества. Тѣмъ не менѣе Курно н и ч е г о н е з н а е т ъ о с о ц і о л о г і и, какъ объ особой наукѣ. Онъ считаетъ возможнымъ установленіе нѣкоторыхъ законовъ общественной жизни или, по крайней мѣрѣ, обобщеній въ этой области. Но эти законы касаются въ его схемѣ отдѣльныхъ сторонъ общественной жизни. Онъ говоритъ, напримѣръ, о языкахъ, какъ объ особыхъ соціальныхъ организмахъ, ведущихъ свою особую жизнь, говоритъ объ органическомъ развитіи учрежденій, религіи, но не упоминаетъ совсѣмъ объ общей наукѣ, изучающей жизнь общества.

II. Основной мыслью Курно является слѣдующее положеніе. Вся связь міровыхъ явленій можетъ быть представлена въ видѣ ряда, начало и конецъ котораго для насъ очень ясны и понятны, но середина котораго оказывается весьма темной и плохо постижимой для разсудка. Именно, въ началѣ ряда лежатъ явленія физико-химическія, которыя объясняются механическими законами, легко уловимыми для человѣческаго разума. Въ концѣ ряда лежитъ явленія общественной жизни, упорядоченной уже человѣческой мыслью и потому также легко укладывающейся въ логическія схемы. Въ серединѣ же ряда находится явленіе жизни, наиболѣе темное и недоступное для логическаго разудка. Жизнь, какъ было указано, нельзя вывести изъ физико-химическихъ законовъ; она не укладывается въ логическія механистическія схемы. Въ процессѣ жизни есть много ирраціональнаго. Отличительной чертой жизни является, во первыхъ, ея упорядочивающее, систематизирующее значеніе. Изучая жизнь, мы не имѣемъ дѣла съ самостоятельными рядами явленій, какъ въ физико-химическомъ мірѣ, но съ явленіями, поставленными въ систематическую зависимость другъ отъ друга, связанными служеніемъ общей цѣли, которая состоитъ въ развитіи даннаго организма. Поэтому, разсматривая жизненные процессы, мы должны вводить въ разсужденіе, кромѣ идеи причинности и силы, также идею энтелехіи, идею финальности. Но въ тоже время жизнь отличается отъ дѣйствія физико-химическихъ силъ своею истощимостью. Во всѣхъ явленіяхъ жизни мы встрѣчаемся съ порывомъ, который рано или поздно истощается, что выражается въ прекращеніи жизненнаго процесса. Наконецъ, отличительной чертой жизни оказывается дѣйствіе въ ней силы привычки, которая совершенно неизвѣстна въ физическомъ мірѣ, и которая приводитъ къ тому, что будущее здѣсь постоянно обусловлено прошедшимъ, которое, вслѣдствіе силы привычки, оказываетъ свое вліяніе на дѣятельность послѣдующаго времени. Отсюда вытекаетъ усиленіе значенія историческаго момента въ тѣхъ наукахъ, которыя изучаютъ жизнь, а вмѣстѣ съ тѣмъ усиленіе значенія случайнаго элемента, не поддающагося нашимъ стремленіямъ къ установленію закономѣрныхъ рядовъ. Всѣ эти особенности дѣлаютъ для нашего логическаго интеллекта менѣе всего понятными и уловимыми именно жизненные процессы.

Съ явленіями жизни мы продолжаемъ имѣть дѣло, когда предметомъ нашего изученія становятся общественныя явленія въ человѣческомъ мірѣ. Роль историческаго элемента здѣсь на первыхъ порахъ дѣлается еще больше. Но въ тоже время здѣсь можно установить

слѣдующее обобщенiе. По мѣрѣ того, какъ отдѣльныя стороны общественной жизни эволюцiонируютъ, онѣ все въ большей и большей степени обнаруживаютъ влiянiе упорядочивающей человѣческой мысли. Мало по малу ростетъ то, что называется цивилизацiей. Въ основѣ цивилизацiи лежитъ, главнымъ образомъ, прогрессъ знанiя, который получаетъ общечеловѣческiй характеръ, такъ какъ въ этой области результаты работы одного народа дѣлаются всегда общимъ достоянiемъ человѣчества. Цивилизацiя принимаетъ въ себя только элементы общечеловѣческiе и соотвѣтственно съ этимъ обнаруживаетъ гораздо большую устойчивость, чѣмъ остальныя стороны общественнаго процесса. Жизнь общества въ тѣмъ большей степени утрачиваетъ органическiй характеръ, чѣмъ больше на нее воздѣйствуетъ человѣческiй интеллектъ. Этотъ послѣднiй отнимаетъ у общественныхъ процессовъ ихъ самобытность, уменьшаетъ роль чувства, страсти, случая, ослабляетъ значенiе расовыхъ и нацiональныхъ особенностей, но зато придаетъ гораздо большую устойчивость и прочность всѣмъ продуктамъ общественнаго творчества. Вотъ почему и оказывается, что, чѣмъ выше цивилизацiя, тѣмъ слабѣе дѣлается значенiе историческаго момента, тѣмъ понятнѣе становятся явленiя общественной жизни для нашего интеллекта, тѣмъ легче они укладываются въ логическiя схемы и тѣмъ больше замѣчается сходства между заключительными стадiями всей серiи нашихъ знанiй, когда мы изучаемъ человѣческую цивилизацiю, и начальными ея фазами, когда мы имѣемъ дѣло съ физическими явленiями. Человѣкъ становится въ антагонизмъ съ тѣмъ, что называется живой природой; онъ ее подчиняетъ дѣйствiю своего разума и создаетъ прочныя системы, которыя удаляются отъ жизни и начинаютъ напоминать собою системы механическаго, устойчиваго равновѣсiя. Жизнь, какъ мы видѣли, неустойчива и отличается истощимостью. Продукты же человѣческего интеллекта претендуютъ на вѣчное, внѣвременное бытiе.

Соотвѣтственно съ этимъ Курно опредѣляетъ и роль великихъ людей въ исторiи. Ихъ нѣтъ, пока общественные процессы имѣютъ характеръ еще вполнѣ органическаго творчества, т. е. въ началѣ человѣческой исторiи. Безъ нихъ обходится исторiя и въ своемъ концѣ, когда идеи прiобрѣли настолько самостоятельное значенiе, что онѣ дѣйствуютъ съ необходимостью, присущей абстрактнымъ принципамъ. Но великiе люди появляются въ среднихъ эпохахъ исторiи, когда мы встрѣчаемся съ переходомъ отъ безсознательнаго органическаго развитiя къ вполнѣ сознательнымъ явленiямъ общечеловѣческой цивилизацiи. Въ эти эпохи игра случая не сдерживается ни

примитивными силами природы, какъ въ началѣ, ни абстрактной силой идей, какъ въ конечномъ періодѣ.

Прогрессивное развитіе цивилизаціи и придаетъ единство процессу человѣческой исторіи. Въ исторіи появляются и отживаютъ отдѣльные народы, такъ какъ ихъ жизнь обусловливается въ значительной степени органическими порывами природы, которые истощаются. Но всѣ эти народы объединяются въ одно цѣлое общимъ прогрессомъ интеллекта и науки, который порождаетъ въ результатѣ общечеловѣческую цивилизацію. Цивилизація, не будучи созданіемъ жизненнаго порыва природы, но будучи произведеніемъ человѣческаго интеллекта, является гораздо болѣе устойчивой, нежели явленія жизни, взятыя только со стороны творчества самой природы.

Курно, при всемъ томъ, не является раціоналистомъ, хотя и ставитъ очень высоко произведенія разума. Дѣло въ томъ, что все-таки разумъ, по его концепціи, не можетъ охватить всего мірозданія. Многое въ мірѣ по природѣ вещей останется для разума случайнымъ, непонятнымъ и необъяснимымъ. Вотъ почему онъ постоянно подчеркиваетъ значеніе для человѣчества, наряду съ разумомъ, также вѣры и энтузіазма. Элементъ практическаго разума, выражаясь словами Канта, играетъ въ жизни людей не меньшую роль, чѣмъ разумъ теоретическій. Знаніе дополняется вѣрой и идея добра, которая возникаетъ вмѣстѣ съ явленіемъ жизни, находитъ себѣ окончательное подкрѣпленіе въ воодушевляющей людей вѣрѣ.

§ 46. Основныя направленія современной соціологіи.

I. Начиная съ пятидесятыхъ годовъ девятнадцатаго столѣтія, послѣ трудовъ Конта и Милля, мысль о необходимости созданія соціологіи, какъ самостоятельной науки о природѣ общества и объ общей закономѣрности общественныхъ явленій, можно уже считать въ принципѣ упроченной. Встрѣчаются, конечно, вплоть до нашего времени, отрицатели соціологіи, но голоса ихъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше слабѣютъ и не имѣютъ большого значенія.

Однако, отъ установленія общаго принципа о необходимости основной науки объ обществѣ и до полученія вполнѣ опредѣленныхъ результатовъ по вопросу о томъ, что же такое представляетъ изъ себя общество, какова истинная природа общественныхъ явленій, каковъ настоящій предметъ и методъ новой науки, въ какомъ отношеніи она стоитъ къ другимъ наукамъ и какое мѣсто занимаетъ въ общей системѣ научнаго знанія, было еще очень далеко. Вопросы эти не могутъ считаться окончательно разрѣшенными и въ наше время, а потому соціологія до сихъ поръ не является еще вполнѣ установившейся

наукой. Это отражается и на ея внѣшнемъ положеніи. Хотя, по моему глубокому убѣжденію, наукѣ этой предстоитъ великое будущее и она, несомнѣнно, будетъ лежать впослѣдствіи въ основѣ преподаванія всѣхъ отдѣльныхъ общественныхъ наукъ, но не таково ея теперешнее положеніе въ системѣ нормальныхъ академическихъ занятій. Соціологія обыкновенно, особенно въ континентальной Европѣ, не вводится въ общій планъ университетскаго образованія, а это не можетъ не отражаться на вниманіи къ ней ученаго міра и на интенсивности ея разработки.

Современная соціологія, такимъ образомъ, не имѣетъ еще общепризнанныхъ основъ. Мнѣнія ученыхъ по самымъ принципіальнымъ соціологическимъ вопросамъ расходятся и потому довольно трудно дать объективное представленіе о современномъ состояніи соціологическихъ познаній. Лучше всего постараться все разнообразіе мнѣній свести къ нѣсколькимъ группамъ, представить современную соціологію въ видѣ характеристики важнѣйшихъ научныхъ школъ, которыя можно въ ней отмѣтить. Въ послѣдующемъ я и постараюсь это сдѣлать. Не ставя себѣ задачи привести сколько нибудь исчерпывающій обзоръ весьма обширной литературы и будучи весьма далекъ отъ стремленія предложить вниманію читателей справочное пособіе [1]), я постараюсь дать краткую характеристику важнѣйшихъ школъ въ лицѣ наиболѣе характерныхъ ихъ представителей и это послужитъ для насъ переходомъ къ систематическому изложенію и обоснованію нашихъ собственныхъ взглядовъ по основнымъ вопросамъ соціологіи. Такъ какъ при этой послѣдней работѣ намъ придется постоянно сталкиваться съ соціологическими школами и ихъ отдѣльными представителями, полемизировать съ ними или соглашаться, то въ настоящемъ отдѣлѣ мы считаемъ возможнымъ ограничиться самыми общими характеристиками отдѣльныхъ школъ и писателей.

II. Соціологическія школы различаются другъ отъ друга основными точками зрѣнія на самый предметъ изслѣдованія. Многія изъ нихъ стараются примкнуть соціологію къ какой нибудь отдѣльной группѣ уже существующихъ наукъ и между этими школами можно провести различіе, смотря по тому, съ какой именно изъ научныхъ группъ онѣ въ особенности сближаютъ соціологію. Но нѣкоторые представители современной

---

[1]) Въ этомъ отношеніи могутъ служить дополненіемъ слѣдующіе труды: Бартъ, Философія исторіи, какъ соціологія (рус. пер. 1900 г.). М. Ковалевскій, Современные соціологи (1905 г.). Squillace, Die Soziologischen Theorien, deutsch v. R. Eisler (1911 г.). См. также Эспинасъ, Соціальная жизнь животныхъ (рус. пер. 1898 г.). Фулье, Современная наука объ обществѣ (рус. пер. 1895 г.). Анри Мишель, Идея государства (рус. пер. 1903 г.).

соціологіи озабочены, наоборотъ, тѣмъ, чтобы доказать полную самостоятельность соціологіи отъ всѣхъ остальныхъ основныхъ наукъ и по предмету, и по методу изслѣдованія. Поэтому я считаю возможнымъ установить слѣдующія отдѣльныя направленія въ современной соціологіи.

I. Механистическая соціологія. Представители этого направленія являются сторонниками научнаго монизма въ смыслѣ повсемѣстнаго господства одной и той же физической причинности. Они стараются построить науку объ обществѣ на основѣ общаго механистическаго міропониманія и показать, что въ соціальныхъ процессахъ мы имѣемъ только одну изъ областей приложенія тѣхъ механическихъ законовъ, которыми вообще управляется міръ.

2. Географическая соціологія. Представители этой школы пытаются представить общество, какъ продуктъ той географической обстановки, въ которой живутъ люди. Исторія для нихъ есть географія, приведенная въ движеніе.

3. Этнографически-антропологическая соціологія. Для этихъ ученыхъ основнымъ даннымъ соціологіи является раздѣленіе людей на отдѣльныя расы, между которыми устанавливаются опредѣленныя отношенія, главнымъ образомъ, на почвѣ дарвинистическаго принципа борьбы за существованіе. Въ этотъ отдѣлъ мы включимъ поэтому и обзоръ Дарвинизма въ современной соціологіи.

4. Біологическая школа. Въ глазахъ этой школы для пониманія природы общества наибольшее значеніе имѣютъ тѣ аналогіи, которыя можно провести между обществомъ и живымъ біологическимъ организмомъ.

5. Психологическая школа. Представители этого направленія указываютъ на то, что соціальная связь имѣетъ психическій, а не механическій характеръ; становясь на почву ученія о творческой психической причинности, нѣкоторые ученые этой школы получаютъ важные выводы въ смыслѣ отдѣленія соціологіи отъ наукъ физико-химическихъ.

6. Экономическая соціологія. По ученію представителей этого направленія, основой всѣхъ соціальныхъ явленій служитъ экономика; на этой почвѣ проповѣдуется своеобразный монизмъ въ общественныхъ наукахъ.

7. Этическая соціологія. Сторонники этого направленія заботятся, главнымъ образомъ, о синтезированіи соціологіи съ нормативной наукой, съ этикой, полагая, что именно въ научномъ обоснованіи этики и связанной съ ней политики и заключается главная цѣнность соціологіи.

8. Наконецъ, въ отдѣльную группу я считаю возможнымъ выдѣлить тѣхъ ученыхъ, которые не увлекаются этими поисками за обоснованіемъ соціологіи въ другихъ научныхъ дисциплинахъ и сосредоточиваютъ свое вниманіе именно на *разграниченіи соціологіи отъ всѣхъ областей знанія*, на установленіи самостоятельности этой науки, какъ въ отношеніи къ предмету изслѣдованія, такъ и въ отношеніи къ методамъ. Здѣсь же я остановлюсь на нѣкоторыхъ современныхъ *отрицателяхъ соціологіи*, какъ самостоятельной науки.

ГЛАВА VI.

Механистическая соціологія.

§ 47. Гербертъ Спенсеръ.

I. Наиболѣе виднымъ представителемъ механистической соціологіи является Гербертъ Спенсеръ (1820—1903), который въ 1850 г. издалъ свою «Соціальную статику», въ 1873 г. выступилъ съ трактатомъ «Объ изученіи соціологіи», а между 1862 и 1896 г.г. обработалъ свою грандіозную «Систему синтетической философіи», въ которой значительное мѣсто отведено систематическому изложенію соціологіи.

Спенсеръ не является монистомъ въ полномъ смыслѣ слова, по крайней мѣрѣ въ основныхъ положеніяхъ своей философіи. Онъ признаетъ различіе между духомъ и матеріей, которое выражается въ томъ, то явленія духа субъективны и доступны только сознанію переживающаго ихъ человѣка. Онъ склоненъ думать, что духъ и матерія представляютъ собой различныя стороны проявленія одного и того же непостижимаго для насъ начала, которое само не есть ни духъ, ни матерія, т. е. исповѣдуетъ такъ наз. агностицизмъ. Но при возведеніи самой системы міропониманія Спенсеръ на дѣлѣ придерживается физико-механистическаго монизма. Онъ старается всѣ науки вообще обосновать на чисто физическихъ принципахъ неразрушимости матеріи, сохраненія силы, направленія и ритма движенія, интеграціи вещества и дифференціаціи формы. Этимъ путемъ неорганическая эволюція переходитъ въ органическую, а затѣмъ въ надъ-органическую или соціальную. Во всей природѣ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же законъ эволюціи, который управляетъ всѣми процессами въ мірѣ. Законъ этотъ сводится къ постепенному переходу вещества изъ состоянія несплоченной однородности въ состояніе сплоченной разнородности. Эволюція смѣняется диссолюціей, которая протекаетъ въ обратномъ порядкѣ. Законъ интеграціи и дифференціаціи въ свою очередь покоится на законѣ возрастанія количества слѣдствій по мѣрѣ отдаленія слѣдствія отъ причины.

Между біологіей и соціологіей, т. е. между міромъ органическимъ и надъ-органическимъ, Спенсеръ, въ отличіе отъ Конта, помѣщаетъ, какъ особую науку, психологію. Но это не мѣшаетъ ему въ дальнѣйшихъ построеніяхъ не придавать никакого значенія принципіальному различію творческой психической причинности отъ физической. Спенсеръ прямо говоритъ о превращеніи энергіи изъ физической въ духовную (Основныя начала, § 71) и даже отыскиваетъ количественную эквивалетность такого превращенія (Психологія § 47). Поэтому и въ психологіи у него все сводится къ проведенію того же закона эволюціи, который положенъ въ основу всего истолкованія міра. Біологія представляется философу спеціализированной частью исторіи земли, а психологія—спеціализированной частью біологіи (Психологія § 55). Соединяющее біологію и психологію явленіе жизни выводится само изъ физико-химическихъ законовъ. Самая жизнь опредѣляется, какъ постоянное приспособленіе внутреннихъ отношеній къ отношеніямъ внѣшнимъ, а различіе живого отъ неживого усматривается въ томъ, возникаютъ ли въ данномъ тѣлѣ замѣтныя измѣненія, вслѣдъ за измѣненіями, производимыми самими нами или природой въ окружающихъ условіяхъ (Біологія § 27).

II. Общество, хотя и называется надъ-организмомъ, но въ очень многомъ приравнивается къ организму. Съ организмомъ его сближаетъ наличность роста, усложненіе строенія, взаимная зависимость частей и раздѣленіе труда между ними. Главное отличіе общественнаго организма отъ біологическаго состоитъ въ дискретности перваго, т. е. въ томъ, что въ обществѣ сознаніе распредѣлено по всему аггрегату, тогда какъ въ біологическомъ организмѣ оно сконцентрировано въ небольшой его части. Отсюда дѣлается важный выводъ, что поэтому въ обществѣ благосостояніе аггрегата, разсматриваемое отдѣльно отъ благосостоянія единицъ, не можетъ быть цѣлью, къ которой слѣдуетъ стремиться.

Изученіе общества ведется по той же системѣ, какъ и изученіе біологическаго организма; въ обществѣ различается система питанія, распредѣлительная система, регулятивная система. Общества съ централизованной регулятивной системой, дѣйствующей принудительно, суть общества военнаго типа; въ обществахъ индустріальнаго типа регулирующій аппаратъ имѣетъ разсѣянный, децентрализованный характеръ; въ основѣ такихъ обществъ лежитъ принципъ не принужденія, но добровольной коопераціи. По мѣрѣ умиротворенія человѣческихъ отношеній военный типъ, по мнѣнію Спенсера, смѣняется индустріальнымъ и отъ такого порядка, когда индивиды существуютъ для государства, общества переходятъ къ порядку,

при которомъ государство существуетъ для индивидовъ. Вѣра во всемогущество правительства при этомъ уменьшается, но зато растетъ значенiе свободныхъ общественныхъ организацiй и возростаетъ личная свобода.—Противъ этой концепцiи Спенсера нерѣдко дѣлается такое возраженiе, что военный и индустрiальный типы общества на самомъ дѣлѣ вовсе не смѣняютъ окончательно другъ друга, но выражаютъ собой двѣ противоположныя тенденцiи—принужденiя во имя цѣлости союза и стремленiя индивида къ личной свободѣ,—которыя одновременно дѣйствуютъ во всякомъ обществѣ и въ исторiи проявляются въ самыхъ различныхъ сплетенiяхъ и сочетанiяхъ съ уклономъ то въ сторону одной тенденцiи, то въ сторону другой.

Эволюцiя общества, по концепцiи Спенсера, подлежитъ тому же закону, которому подчинено все мiрозданiе и сводится къ переходу отъ состоянiя несплоченной однородности въ состоянiе сплоченной разнородности. Этимъ же закономъ опредѣляется эволюцiя человѣческаго поведенiя и нравственности. Поведенiе людей развивается въ направленiе болѣе совершеннаго приспособленiя дѣйствiй къ цѣлямъ, отвѣчающаго наилучшему сохраненiю индивида и вида. При этомъ поведенiе становится болѣе связнымъ и прочнымъ, болѣе опредѣленнымъ и разнообразнымъ. Общество въ этой эволюцiи стремится къ состоянiю органической нравственности, когда на почвѣ полнаго приспособленiя индивида къ общественной средѣ исчезнетъ всякое принужденiе и водворится полная свобода личности при сохраненiи цѣлости общества. Идеи людей не играютъ въ этотъ процессѣ, всецѣло опредѣляемомъ основнымъ мiровымъ закономъ, никакой самостоятельной роли. Изъ этихъ идей на практикѣ осуществляется только то, что падаетъ въ область дѣйствiя этого основного закона, т. е. что необходимо для мiровой эволюцiи.

Не признавая Контовской идеи линейнаго ряда наукъ и выдѣляя психологiю въ особую дисциплину, Спенсеръ однако, какъ уже указано, очень далекъ отъ того, чтобы признать своеобразную творческую причинность, отличную отъ физико-химической и не допускающую количественной формулировки. Поэтому онъ мечтаетъ о томъ, что въ будущемъ самая психологiя приметъ характеръ математическаго естествознанiя, превратится въ точную науку, которая свои законы будетъ облекать въ форму количественныхъ уравненiй. Въ соцiологiи Спенсеръ, несмотря на признанiе дискретности общества, все-таки чрезвычайно увлекается бiологическими аналогiями и не въ достаточной мѣрѣ уяснилъ себѣ особенности соцiальной связи въ отличiе отъ бiологической. При изслѣдованiи общественныхъ процессовъ онъ не въ достаточной степени считается съ необходимостью отличать

результаты различныхъ соціальныхъ структуръ отъ самыхъ этихъ структуръ. Мало обращаетъ онъ вниманія на всякаго рода промежуточныя и переходныя явленія, сосредоточивая все свое вниманіе на характеристикѣ военнаго и индустріальнаго типовъ.

§ 48. Кэри. Винярскій. Де Маринисъ. Мацатъ.

I. Американецъ Кэри въ своемъ трехтомномъ сочиненіи «Principles of social science» 1858—1859 оказывается еще болѣе яркимъ выразителемъ механическихъ взглядовъ, чѣмъ Спенсеръ. Онъ пытается объяснить человѣческое общество изъ основного закона молекулярнаго притяженія. Центростремительныя и центробѣжныя силы, опредѣляющія собой комбинаціи молекулъ во всемъ мірѣ, лежатъ и въ основѣ общества, гдѣ каждый человѣкъ играетъ роль отдѣльной молекулы, притягивающейся къ другимъ молекуламъ силой общенія.

Кэри не устаетъ повторять, что законы природы совершенно одинаковы, касаются ли они угля, глины, желѣза, кремней, деревьевъ, быковъ, лошадей или человѣка; соціальность человѣка представляется ему только формой общаго мірового закона тяготѣнія и онъ даже думаетъ, что *сила соціальнаго притяженія опредѣляется той же формулой, какая примѣняется къ тяготѣнію физическому*: она должна быть прямо пропорціональна массѣ и обратно пропорціональна разстоянію. Чѣмъ больше людей скопляется въ одномъ мѣстѣ, тѣмъ большую силу притяженія оно оказываетъ; если бы не было силы притяженія, исходящей отъ другихъ городовъ, то такіе большіе центры, какъ Парижъ или Лондонъ, вобрали бы въ себя все человѣчество. Но силы центростремительныя въ человѣческомъ мірѣ, какъ и въ мірѣ планетъ, другъ друга уравновѣшиваютъ и на этомъ покоится соціальная гармонія.

Человѣкъ представляется Кэри всецѣло продуктомъ общественности. Внѣ общества онъ не сталъ бы говорить и не былъ бы мыслящимъ животнымъ. Индивидуальность человѣка развивается въ обществѣ. И чѣмъ она сильнѣе выражена, тѣмъ сплоченнѣе общество, такъ какъ во всякой совершенной системѣ части другъ на друга не похожи и потому другъ въ другѣ нуждаются и другъ отъ друга зависятъ. Самый прогрессъ общества формулируется у Кэри въ физическихъ терминахъ. *Гдѣ прогрессъ*, говоритъ онъ, *тамъ движеніе*. Движеніе есть результатъ безпрерывнаго разложенія и сложенія матеріи, а дѣло ассоціаціи есть именно безпрерывное сложеніе и разложеніе различныхъ человѣческихъ силъ. Прогрессъ требуетъ движенія. Движеніе приходитъ съ теплотой, а теплота проистекаетъ изъ

ассоціація. Ассоціація приноситъ съ собой индивидуальность и отвѣтственность. Соціальная наука опредѣляется, какъ наука о законахъ, которые управляютъ человѣкомъ въ его усиліяхъ обезпечить для себя высшую индивидуальность и наибольшую силу ассоціаціи съ другими людьми.

II. Почти математическій характеръ придаетъ механистической соціологіи въ рядѣ статей на французскомъ и итальянскомъ языкахъ (начиная съ 1894 года). Винярскій, который хочетъ въ основу соціологіи положить статистику [1]).

По мнѣнію этого автора, всѣ науки должны быть основаны на энергетикѣ и основныхъ законахъ механики. Онъ разсматриваетъ общество, какъ систему математическахъ пунктовъ, являющихся центрами силъ, и думаетъ, что всѣ законы его можно вывести изъ принципа сохраненія энергіи, равенства дѣйствія противодѣйствію и принципа энтропіи. Въ частности біологическую энергію онъ выводитъ изъ химической, которая почерпается организмами изъ внѣшняго міра путемъ питанія и возвращается обратно въ видѣ теплоты. Принципъ энтропіи выражается въ общественной жизни въ томъ, что здѣсь существуютъ обратимые и необратимые порядки передачи энергіи: всѣ отношенія между культурно неравными народами представляютъ собой необратимые ряды. Полное уравненіе классовъ сдѣлало бы въ обществѣ невозможной всякую соціальную работу, такъ какъ тогда въ высшей мѣрѣ сказалось бы дѣйствіе соціальной энтропіи.

Винярскій ищетъ масштаба измѣренія соціальной энергіи и думаетъ найти его въ отношеніи между субъективной и объективной пользой индивидовъ, усматривая въ силѣ удовольствія выраженіе силы біологическаго притяженія. Статистика цѣнъ на товары и вознагражденія за разные виды труда даютъ, по его мнѣнію, возможность точнаго измѣренія присутствующей въ обществѣ энергіи.

III. Аналогичный характеръ имѣютъ воззрѣнія итальянца Де-Маринисъ въ его сочиненіи «Sistema di sociologia» 1901. По его теоріи во всемъ мірѣ дѣйствуютъ одни и тѣ же механическіе законы, которые являются и законами общества. Механическая сила притяженія и отталкиванія проявляется въ біологіи, какъ сила приспособленія и наслѣдственности, въ соціологіи—какъ борьба и ассоціація. Что касается души, то она является такой же гипотезой, какъ эфиръ

---

[1]) Теоріи Винярскаго и Де Мариниса изложены по книгѣ Squillace, Die Soziologischen Theorien, deutsch v. Eisler, 1911. — Тамъ-же, стр. 66 слл., см. о теоріи Парето; въ 1917 г. появился обширный трудъ этого экономиста-соціолога «Trattato di sociologia generale», 2 т. См. также ст. Groppali въ Revue internat. de Sociologie 1900.

въ физикѣ. Физикамъ необходимъ эфиръ, какъ тотъ флюидъ, которымъ они объясняютъ передачу движенія. Такимъ же флюидомъ является и душа въ мірѣ соціальнаго движенія. Сущность души состоитъ въ движеніи; она представляетъ собой только особую форму движенія.

IV. Къ механистической школѣ слѣдуетъ причислить также работу Генриха Мацата «Philosophie der Anpassung mit besonderer berücksichtigung des Rechtes und des Staates» (1903). Хотя эта работа вызвана была, подобно работѣ Шалльмайера, о которой рѣчь будетъ ниже, конкурсомъ на тему: «какіе результаты даютъ принципы ученія о происхожденіи видовъ въ примѣненіи ихъ къ внутреннему развитію и законодательству государствъ?» и, слѣдовательно, должна отражать на себѣ вліяніе принциповъ Дарвинизма, но авторъ понимаетъ эти принципы въ чисто механистическомъ смыслѣ [1]).

При построеніи своей эволюціонной теоріи Мацатъ исходитъ изъ основного закона механики, который въ формулировкѣ, данной ему извѣстнымъ физикомъ Герцемъ, гласитъ: «всякая свободная система пребываетъ въ состояніи покоя или въ однообразномъ движеніи по наиболѣе прямому направленію». Съ помощью этого механистическаго закона авторъ находитъ возможнымъ построить все ученіе о приспособленіи, удаливъ изъ него всякій мистическій, какъ онъ выражается, элементъ, всякую волю къ приспособленію или къ жизни (стр. 84 слл.). Самое приспособленіе опредѣляется, какъ такое измѣненіе, при помощи котораго нѣчто созершается кратчайшимъ путемъ, въ болѣе короткое время, съ меньшей затратой энергіи и съ меньшимъ принужденіемъ, нежели безъ этого измѣненія. Приспособленіе является основнымъ принципомъ всякаго развитія, всякой эволюціи. Всѣ остальные принципы эволюціонной теоріи составляютъ лишь болѣе или менѣе спеціальные выводы изъ этого принципа. Такъ, принципъ отбора сводится къ тому, что къ продолжительному существованію способны лишь результаты измѣненій, состоящихъ въ приспособленіи, и притомъ въ тѣмъ бо́льшей степени, чѣмъ больше самое приспособленіе. Приспособленіе постоянно увеличивается, а потому и устойчивость достигнутыхъ результатовъ постоянно повышается. Въ примѣненіи къ живымъ существамъ большую роль играетъ принципъ наслѣдственности, который состоитъ въ томъ, что достаточно глубокія приспособленія могутъ сохраняться и по смерти этихъ существъ. Наконецъ, для существъ, надѣленныхъ сознаніемъ, возможны не только случайныя приспособленія, но и созна-

---

[1]) См. мой болѣе подробный рефератъ объ этой книгѣ въ журналѣ «Научное Слово» 1903 г. № 8.

тельныя, намѣренныя. Сознаніе является наиболѣе совершеннымъ изъ существующихъ средствъ приспособленія. При помощи него организмъ находитъ все лучшіе пути къ приспособленію; организмъ ставитъ себѣ цѣли и изыскиваетъ средства для ихъ достиженія; цѣль есть мыслимое и желательное приспособленіе; цѣлесообразно все, что служитъ для осуществленія задуманнаго приспособленія.—Такимъ образомъ, цѣль у Мацата является на послѣднемъ мѣстѣ, какъ принципъ, опредѣляющій дѣятельность только тѣхъ существъ, которыя надѣлены сознаніемъ.

На основаніи этихъ принциповъ авторъ строитъ систему этики и ученіе о государствѣ и правѣ. Всѣ этическія положенія являются выводами изъ принципа приспособленія. Цѣнности суть отношенія приспособленія: положительная цѣнность есть приспособленное воздѣйствіе субъекта на объектъ, а отрицательная—неприспособленное и потому вредное. Добродѣтель есть приспособленіе воли къ суммѣ цѣнностей. Обязанность есть взаимное приспособленіе всѣхъ дѣйствій. Нравственный міропорядокъ покоится на взаимодѣйствіи приспособленія и отбора. Счастіе человѣка базируется на приспособленіи его чувствъ къ суммѣ цѣнностей. Нравственное развитіе индивида происходитъ согласно основному біогенетическому закону наслѣдственности. Право состоитъ въ приспособленіи внѣшняго поведенія къ чужой волѣ. Нравы сводятся къ приспособленію внѣшняго поведенія къ чужимъ воззрѣніямъ. Произвольныя велѣнія порождаютъ лишь одностороннее приспособленіе (на подчиненной сторонѣ), тогда какъ правовыя покоятся на взаимномъ приспособленіи между повелѣвающимъ и подчиненнымъ, хотя бы и въ неравной степени съ обѣихъ сторонъ. Правоотношеніе есть отношеніе взаимнаго приспособленія двухъ или нѣсколькихъ людей, въ которомъ часть внѣшняго поведенія одной стороны опредѣляется по волѣ другой и часть внѣшняго поведенія другой стороны опредѣляется по волѣ первой. Прочность каждаго правоотношенія зависитъ отъ степени его справедливости. Правоотношенія различны и по объему обязанностей, которыя въ нихъ содержатся, и по образу, какимъ распредѣлены обязанности между обѣими сторонами. Справедливымъ является только то правоотношеніе, въ которомъ обязанности между обѣими сторонами распредѣлены равномѣрно. Чѣмъ правоотношеніе справедливѣе и чѣмъ оно сложнѣе, тѣмъ большею прочностью отличается. Если одна изъ сторонъ можетъ надѣяться, что она внѣ правоотношенія будетъ достигать своихъ цѣлей кратчайшимъ путемъ, въ болѣе краткое время, съ меньшей затратой энергіи и при меньшемъ принужденіи, чѣмъ состоя въ правоотношеніи, то она будетъ склонна къ расторженію и нарушенію правоотношенія. На основаніи всѣхъ этихъ принциповъ между правотно-

шеніями происходитъ непрерывный отборъ, уровень котораго постоянно повышается. Такъ какъ правоотношенія погибаютъ тѣмъ скорѣе, чѣмъ они неравномѣрнѣе и менѣе содержательны, то остаются въ силѣ только болѣе равномѣрныя и болѣе содержательныя правоотношенія. Такимъ образомъ, міровой законъ увеличивающагося приспособленія выражается въ области права закономъ увеличивающейся справедливости, какъ результатомъ все увеличивающагося уравненія и усиленія права.

Государство также есть продуктъ приспособленія. Оно есть коллективное существо (Gemeinwesen), состоящее изъ отдѣльныхъ людей, существо организованное и надѣленное своей волей. Волей государства является воля того изъ его членовъ, который поставленъ въ качествѣ центральнаго органа въ государствѣ. Государство есть совокупность людей, находящихся въ правоотношеніяхъ, которыя не могутъ быть измѣнены, по крайней мѣрѣ, отчасти чужой волей и при помощи которыхъ такая часть внѣшняго поведенія всѣхъ сочленовъ опредѣляется по волѣ одного сочлена—центральнаго органа— и такая часть внѣшняго поведенія центральнаго органа опредѣляется по волѣ другихъ сочленовъ, что ни одинъ сочленъ не управомоченъ употреблять силу противъ кого либо вопреки волѣ центральнаго органа. Но, если государство всецѣло покоится на правоотношеніяхъ, т. е. если то, что соединяетъ людей въ государство, суть правоотношенія и только правоотношенія, то отсюда слѣдуетъ, что внутреннее развитіе государствъ, т. е. именно развитіе ихъ внутреннихъ правоотношеній, должно происходить согласно тѣмъ самымъ законамъ приспособленія и отбора, согласно которымъ совершается развитіе всѣхъ вообще правоотношеній. Для развитія государства имѣетъ значеніе прежде всего правоотношеніе между центральнымъ органомъ и остальными членами государства. Это правоотношеніе можетъ быть болѣе или менѣе богато содержаніемъ, оно можетъ быть болѣе или менѣе справедливымъ. Чѣмъ оно богаче содержаніемъ и чѣмъ справедливѣе, тѣмъ и устойчивѣе.

§ 49. Де Грефъ.

I. Къ механистической школѣ, какъ мнѣ кажется, слѣдуетъ отнести и одного изъ самыхъ видныхъ современныхъ соціологовъ—бельгійца Де Грефа. Хотя этотъ авторъ очень настаиваетъ на самостоятельномъ значеніи соціологіи, которую онъ въ качествѣ общей науки о надъ-организмахъ противопоставляетъ наукамъ математиче-

скимъ, физико-химическимъ, біологическимъ и психологическимъ; хотя, далѣе, онъ подчеркиваетъ ту мысль, что соціологія располагаетъ не только спеціальнымъ предметомъ изслѣдованія—соціальнымъ агрегатомъ, — и спеціальнымъ методомъ, который состоитъ въ соединеніи методовъ всѣхъ другихъ наукъ съ методомъ историческимъ, но по существу вся его концепція проникнута механистическимъ направленіемъ. Де Грефъ является убѣжденнымъ монистомъ въ наукѣ и думаетъ, что, въ концѣ концовъ, всѣ явленія природы могутъ быть сведены къ движенію. Движеніе лежитъ въ основѣ физическаго міра, оно же представляетъ собою основное явленіе и міра соціальнаго.

Природа общества представляется Де Грефу сложной; къ чисто психической основѣ общество нельзя свести, такъ какъ каждое общество есть результатъ взаимодѣйствія двухъ элементовъ: 1) окружающей его физической среды, которую можно обозначить общимъ именемъ территоріи; 2) находящихся на этой территоріи людей, населенія. Это приводитъ къ тому, что въ каждомъ соціальномъ явленіи участвуютъ факторы не только психическіе, но и біологическіе и даже неорганическіе. Сверхъ того, Де Грефъ и о психичесикхъ явленіяхъ разсуждаетъ такъ, что его легко можно заподозрѣть въ матеріализмѣ. Онъ говоритъ, напримѣръ, прямо, что, если функціей мускула является сокращеніе, то функціей нервной системы является интеллектъ (La structure gènèrale des societés, I, 160). Онъ не признаетъ, далѣе, принципіальнаго разграниченія между качествомъ и количествомъ: качественныя различія, по его мнѣнію, суть только крайнія выраженія количественныхъ; между тѣмъ именно на этомъ различіи базируется все современное ученіе о принципіальномъ различіи міра физическаго и психическаго, качественно-творческой психической причинности отъ механической.

Соотвѣтственно этимъ общимъ принципамъ Де Грефъ основной соціальной функціей считаетъ ту, которая наиболѣе поддается точному количественному анализу, т. е. функцію экономическую, а въ ней основнымъ соціальнымъ явленіемъ признаетъ обмѣнъ (la circulation), который и оказывается первичнымъ выраженіемъ въ общественной жизни движенія, т. е. основного міроваго явленія. Этимъ Де Грефъ существенно отличается отъ нѣкоторыхъ другихъ представителей экономическаго направленія въ соціологіи, напримѣръ, отъ марксистовъ, которые основнымъ экономическимъ явленіемъ считаютъ производство и, въ частности, состояніе техники, производительныхъ силъ.

II. Всѣхъ соціальныхъ функцій Де Грефъ насчитываетъ семь: экономическую, генетическую (семейную), артистиче-

скую (эстетическую), научную, моральную, юридическую и политическую. При этомъ мораль, по мнѣнію автора, есть правило соціальнаго поведенія и цѣликомъ растворяется въ соціологіи. Всѣ семь функцій присутствуютъ во всякомъ обществѣ и на всякой ступени развитія. Но въ примитивномъ обществѣ высшія функціи еще не дифференцировались отъ экономической и ихъ дальнѣйшее развитіе вообще всецѣло опредѣляется эволюціей экономики и, прежде всего, организаціей обмѣна. Эволюція же въ обществѣ происходитъ непрерывно, такъ какъ общество всегда есть система неустойчиваго равновѣсія, которая постоянно мѣняется. Живой организмъ тѣмъ отличается отъ неорганическаго аггрегата, что въ немъ есть внутренняя активность; общество же стоитъ выше біологическаго организма тѣмъ, что надѣлено способностью само себя организовать; эта способность по мѣрѣ эволюціи изъ безсознательной становится все болѣе сознательной и въ этомъ состоитъ то явленіе, которое авторъ именуетъ контрактуализмомъ общества, не замѣчая, что оно едва ли можетъ быть уложено въ рамки механистическаго монизма, такъ какъ сознательныя преобразованія общественнаго строя представляютъ собой явные результаты качественно-новыхъ синтезовъ, создающихся въ человѣческой психикѣ и противополагающихъ механистическому строю природы другой порядокъ, хотя и основанный на закономѣрности природы, но качественно отличный отъ того порядка, который возникаетъ въ результатѣ свободной игры силъ природы, и значительно болѣе удобный и цѣнный для человѣка. Въ этомъ состоитъ противоположность между натурой и культурой.

Эволюцію общества можно изучать, во первыхъ, статически, или лучше, съ точки зрѣнія структуры, и, во вторыхъ, динамически, или съ точки зрѣнія жизни. Подъ структурой слѣдуетъ разумѣть ту систему силъ, которая въ каждый данный моментъ создаетъ въ обществѣ равновѣсіе, хотя бы неустойчивое. Какъ и всякій аггрегатъ, общество имѣетъ свой естественный и предѣльный объемъ. Изученію вопроса о границахъ общества (внѣшнихъ—frontières—и внутреннихъ, выражающихся въ дѣленіи на классы) посвящено одно изъ позднѣйшихъ сочиненій Де Грефа «La structure générale des sociétés» (1906), изъ перваго тома котораго заимствованъ, главнымъ образомъ, данный только что очеркъ всей его соціологической системы. Авторъ здѣсь допускаетъ, впрочемъ, что въ результатѣ эволюціи все человѣчество можетъ слиться въ одно общество, предѣлами котораго будутъ служить границы обитаемой людьми планеты.

При всемъ своемъ позитивизмѣ и при принципіальномъ исключеніи изъ науки всякаго финальнаго момента (цит. соч. 129), Де Грефъ тѣмъ не менѣе касается въ своихъ трудахъ вопросовъ оцѣно-

стяхъ, не замѣчая того финальнаго характера, который всѣ эти вопросы имѣютъ по самому своему существу. Онъ считаетъ возможнымъ, напримѣръ, утверждать, будто наука вообще враждебна пессимизму. Вотъ почему онъ разсуждаетъ постоянно и объ общественномъ прогрессѣ и регрессѣ, понимая подъ прогрессомъ также развитіе общества, когда увеличивается дифференціація структуры, сопровождаясь усиленіемъ связи и координаціи части. Этому посвящено особое сочиненіе Де Грефа «Le transformisme social».

§ 50. Ратценгоферъ.

I. Промежуточное мѣсто между чисто механистической теоріей общества и біологической занимаетъ ученіе австрійскаго соціолога Густава Ратценгофера. Въ 1893 году вышелъ его обширный трудъ «Wesen und Zweck der Politik»; за нимъ послѣдовалъ въ 1898 г. новый трудъ «Sociologische Erkenntnis», который долженъ былъ служить философскимъ обоснованіемъ «Политики» и содержитъ въ себѣ очеркъ соціологической теоріи[1]). Этимъ трудомъ мы и должны заняться.

Ратценгоферъ заявляетъ себя рѣшительнымъ сторонниковъ научнаго монизма: во вселенной дѣйствуетъ единая закономѣрность и соціальная жизнь является лишь однимъ изъ ея выраженій. Принципіальное противоположеніе наукъ о природѣ и о духѣ представляется съ позитивной точки зрѣнія устарѣлымъ и должно быть отброшено. Однимъ и тѣмъ же методомъ должно быть создано позитивное знаніе о матеріальныхъ вещахъ, о духовныхъ явленіяхъ и о соціальной жизни. Общество не есть особый надъ-организмъ, но закономѣрный процессъ взаимоотношеній людей, изученіемъ котораго и занимается соціологія. Эта наука составляетъ основу для всѣхъ общественныхъ наукъ и для политики и входитъ составной частью въ философію; здѣсь рядомъ съ космологической, психологической и онтологической проблемой должна быть поставлена соціологическая (Soc. Erk. 6). Каждая наука должна стремиться къ точной количественной формулировкѣ своихъ положеній, въ томъ числѣ и соціологія. Качества суть количества, которыя намъ еще не удалось измѣрить (88, 313). Основнымъ закономъ мірозданія является законъ тяготѣнія, управляющій основнымъ міровымъ процессомъ—движеніемъ. Однимъ изъ частныхъ проявленій этого закона является и основной законъ соціальныхъ явленій, который

---

[1]) По смерти автора изданъ трудъ его «Soziologie. Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen» (1907).

Ратценгоферъ опредѣляетъ, какъ законъ взаимной зависимости всѣхъ вещей (85). Соціологія и химія стоятъ такъ близко другъ къ другу, что основные законы химіи являются въ измѣненной редакціи законами и соціологіи. Въ частности большее или меньшее сродство элементовъ въ химіи не только похоже на любовь и ненависть во взаимоотношеніяхъ людей, но причинно идентичны съ ними, такъ какъ всѣ эти процессы суть проявленія въ различныхъ областяхъ одной и той же основной силы, управляющей всѣмъ міромъ (91). Особенно же близка соціологія, какъ наука о взаимоотношеніяхъ людей, къ біологіи, какъ наукѣ о жизни вообще (221). Между живой и неживой природой нѣтъ пропасти и жизнь естественнымъ путемъ возникла на почвѣ неорганическаго міра, благодаря особой комбинаціи его элементовъ, наступившей при наличности на землѣ особо благопріятныхъ для этого условій (101). «Самое сознаніе есть наиболѣе подвинувшееся впередъ проявленіе основной силы въ ея непрестанномъ стремленіи къ развитію» (29). Задача сознанія состоитъ въ томъ, чтобы, на почвѣ безсознательныхъ растительныхъ функцій живого организма, измѣрять измѣнчивое въ условіяхъ жизни и представленіяхъ и расширять познаніе за предѣлы непосредственныхъ воспріятій (31).

До сихъ поръ, такимъ образомъ, существеннаго различія между ученіемъ Ратценгофера и ученіями прочихъ представителей механистической соціологіи не обнаруживается. Если же я сказалъ, что въ его теоріи можно видѣть переходъ къ біологической концепціи общества, то я имѣлъ въ виду ту общую характеристику, которую австрійскій соціологъ даетъ своей основной міровой силѣ (Urkraft). Эта характеристика сдѣлана скорѣе въ біологическихъ тонахъ, нежели въ чисто механистическихъ. Именно Ратценгоферъ опредѣляетъ свою основную силу, какъ стремленіе къ совершенствованію (97) и рисуетъ ее въ такихъ очертаніяхъ, которыя очень напоминаютъ знаменитый «élan vital» французскаго философа Бергсона. Основная сила по Ратценгоферу есть постоянное стремленіе впередъ. Такъ какъ она есть источникъ всего міра, то міръ въ дѣйствительности есть единство. Но эта сила разбивается на массу индивидуальныхъ проявленій, каждое изъ которыхъ представляетъ собой относительное единство; всѣ эти проявленія находятся между собой въ постояной борьбѣ, но стремятся къ равновѣсію. Такъ получается міръ явленій, распадающійся на множество индивидуальныхъ предметовъ неорганической, органической и соціальной природы. Человѣкъ есть высшее проявленіе этой дифференцированной на отдѣльные индивиды основной силы. Люди между собой находятся во взаимодѣйствіи и такъ возникаютъ соціальныя образо-

ванія. Эти послѣднія также представляютъ собой индивидуальности съ своими особыми интересами. Ратценгоферъ подробно изслѣдуетъ вопросъ о соціальной волѣ и о процессѣ ея образованія на почвѣ взаимодѣйствія индивидуальныхъ воль (гл. 26).

Человѣкъ есть атомъ соціальной жизни; простѣйшія соціальныя образованія являются элементами этой жизни (229). Въ предѣлахъ каждой соціальной группы происходитъ борьба индивидуальныхъ и соціальныхъ тенденцій; борьба происходитъ также и между отдѣльными соціальными группами. Эволюція общества въ томъ и состоитъ, что въ этой борьбѣ болѣе сильные союзы подчиняютъ себѣ болѣе слабые и такъ возникаютъ сложныя общественныя тѣла.

II. Въ эволюціи общества, такимъ образомъ, огромную роль играетъ война, которую Ратценгоферъ считаетъ великимъ соціализирующимъ факторомъ (174, 214). По природѣ люди склонны избѣгать войны и труда. Но увеличивающаяся тѣснота, наступающая въ результатѣ размноженія, заставляетъ ихъ вступать въ борьбу между собой и отдаваться труду. Представителей мирнаго осѣдлаго труда Ратценгоферъ приравниваетъ къ женскому элементу общественнаго процесса; роль мужского въ немъ выполняютъ воинственные народы (211). Отъ совокупленія мирнаго и воинственнаго элемента родилось государство, т. е. та сложная по составу принудительная организація, которая ведетъ успѣшную борьбу съ индивидуалистическими наклонностями людей и заставляетъ ихъ отказаться отъ варварства и дѣлать уступки соціальному интересу. По мѣрѣ того, какъ люди пріучаются подчинять свои личные интересы общественнымъ, развивается цивилизація. Ратценгоферъ отличаетъ понятіе цивилизаціи отъ понятія культуры; культурой онъ называетъ организованное воздѣйствіе человѣческаго труда на природу (139, 459), цивилизаціей же—то гармоническое состояніе общества, которое получается при подчиненіи индивидуальнаго интереса членовъ общества интересу соціальному и интересу трансцендентальному (363). Послѣднимъ именемъ Ратценгоферъ окрещиваетъ религіозно-философскій интересъ человѣка, который состоитъ въ стремленіи человѣка опредѣлить свои отношенія къ тому абсолюту, который объединяетъ въ себѣ все разнообразіе отдѣльныхъ міровыхъ проявленій и въ зависимости отъ котораго естественно чувствуетъ себя всякій индивидъ (63, 82).

Само собою разумѣется, что Ратценгоферъ не признаетъ за людьми никакой свободы воли: всѣ поступки людей опредѣляются ихъ характерами и темпераментами, которые въ свою очередь слагаются вполнѣ закономѣрно. Но люди чувствуютъ себя свободными, когда они могутъ безъ внѣшнихъ помѣхъ осуществлять

свои естественные интересы, и жалуются на несвободу, когда натыкаются на внѣшнія препятствія въ проявленіи своихъ природныхъ интересовъ (324). По мѣрѣ того, какъ общество будетъ становиться болѣе цивилизованнымъ въ вышеуказанномъ смыслѣ, столкновенія индивида и окружающаго его общества будутъ утрачивать свою остроту и люди будутъ чувствовать себя все болѣе и болѣе свободными.

При всей близости соціологіи къ біологіи, Ратценгоферъ однако высказывается противъ органической теоріи общества. Общество по его ученію есть не организмъ, но организація (293); дѣло въ томъ, что въ организмѣ невозможна никакая внутренняя борьба; всякая внутренняя рознь для біологическаго организма есть уже болѣзнь. Напротивъ, въ жизни общества борьба есть нормальное явленіе. Развитіе сложнаго общества идетъ въ формѣ постоянной борьбы индивидуализирующихъ тенденцій съ соціализирующими, государственнаго принужденія съ протестами свободныхъ общественныхъ организацій, отдѣльныхъ общественныхъ группъ въ предѣлахъ государства другъ съ другомъ и т. д.

III. Очень близкія къ воззрѣніямъ Ратценгофера взгляды развиваетъ другой австрійскій соціологъ — Гумпловичъ[1]), съ теоріей котораго мы познакомимся при изученіи соціологіи этнографически-антропологической; я отношу Гумпловича въ эту группу, такъ какъ въ его теоріи на первый планъ выдвинута борьба человѣческихъ расъ между собой; но въ основѣ его ученія также лежитъ механистическій монизмъ, такъ что Гумпловичъ могъ бы свободно фигурировать и въ настоящей группѣ соціологическихъ теорій.

---

[1]) См. объ этомъ у самого Гумпловича: Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien (1905), 433.

ГЛАВА VII.

Географическая соціологія.

§ 51. Историческій обзоръ возникновенія этой школы.

I. Мысль о томъ, что географическія условія имѣютъ огромное значеніе для жизни человѣческаго общества, настолько элементарна, что она отчетливо высказывалась уже многими древними писателями. Мы видѣли, что въ «Политикѣ» Аристотеля разбросано не мало замѣчаній подобнаго рода. Гиппократъ настаивалъ на зависимости народовъ отъ климата. Географъ Страбонъ, характеризуя отдѣльныя части свѣта и страны, высказываетъ рядъ замѣчаній, которыя и до сихъ поръ не утратили своего значенія. Въ средніе вѣка занятія географіей, какъ и вообще всѣми эмпирическими науками, отошли на второй планъ [1]. Но и возрожденіе наукъ мало отразилось въ этой области. Только у Бодена мы встрѣчаемся съ попыткой опредѣлить значеніе географическаго фактора въ исторіи; мы видѣли, что онъ считаетъ различными характеры народовъ востока, запада, юга и сѣвера, придаетъ значеніе плодородію и безплодію почвы, но много говоритъ и о вліяніи на земныя событія хода небесныхъ свѣтилъ. Остальные же писатели этой эпохи оказываются весьма слабыми въ области географическихъ изысканій. Даже столь популярныя со времени Гоббса разсужденія объ естественномъ состояніи людей, предшествующемъ исторической жизни, имѣютъ чисто абстрактный характеръ и не опираются на географическіе и этнографическіе факты. Только составители разныхъ «утопій» иногда заимствуютъ изъ разсказовъ путешественниковъ матеріалы для характеристики фантастическихъ странъ, служащихъ для нихъ мѣстомъ дѣйствія. Спиноза, который вообще такъ настаивалъ на причинной обусловленности всей человѣческой жизни, нигдѣ однако не привлекаетъ къ разсмотрѣнію географическихъ данныхъ.

---

[1]) Если оставить въ сторонѣ, напр., Ибнъ-Халдуна (выше § 13, III).

II. Впервые вопросъ о значенiи географическаго фактора для жизни человѣческихъ обществъ выдвигается на первый планъ въ сочиненiяхъ трехъ французовъ XVIII вѣка: Монтескье, Вольтера и Бюффона. Но ихъ сочиненiя ни въ коемъ случаѣ не могутъ претендовать на значенiе строго научныхъ трудовъ. Они больше способствовали широкой популяризацiи идеи, нежели ея глубокой научной постановкѣ. Эти писатели не подвергаютъ строгой провѣркѣ тѣхъ фактовъ, на которыхъ они основываютъ свои сужденiя, не заботятся о полнотѣ своего матерiала и постоянно дѣлаютъ слишкомъ поспѣшныя и мало обоснованныя обобщенiя. Главнымъ образомъ у Монтескье выдвигается влiянiе климата, которому приписывается преувеличенное значенiе: оказывается, что жаркiя страны порождаютъ деспотизмъ, а холодныя благопрiятны свободѣ; островные народы изображаются болѣе склонными къ свободѣ, чѣмъ континентальные; изъ свойствъ почвы особенно отмѣчается значенiе плодородiя. Почти нераздѣльно, по мнѣнiю Монтескье, господствуютъ природа и климатъ надъ дикарями.

Видную роль играетъ географическiй факторъ въ построенiи философiи исторiи у Гердера. Гердеръ, какъ мы знаемъ, изображаетъ исторiю человѣчества, какъ непосредственное продолженiе исторiи земли. Земля является у него той колыбелью, которая подготовила всю дальнѣйшую эволюцiю человѣческаго рода. Гердеръ впервые выставляетъ тотъ общiй тезисъ, что человѣкъ есть часть земли и въ связи съ землей долженъ быть изучаемъ. Однако въ строго научномъ отношенiи и Гердеръ мало подвинулъ вопросъ. Онъ является больше художникомъ, чѣмъ ученымъ, иногда даетъ блестящiя характеристики, не методическаго изслѣдованiя деталей отъ него ожидать нельзя было.

Кантъ вообще протестовавшiй противъ общей концепцiи Гердера и представлявшiй исторiю не какъ произведенiе природной закономѣрности, но какъ результатъ борьбы человѣческой свободы съ природной необходимостью, тѣмъ не менѣе признавалъ значенiе географическаго фактора. Въ своихъ лекцiяхъ по географiи и антропологiи онъ, между прочимъ, развиваетъ мысль о происхожденiи разновидностей человѣческаго рода единаго въ своей основѣ отъ приспособленiя къ различнымъ географическимъ условiямъ. При разныхъ условiяхъ въ людяхъ развиваются разные задатки и отсюда образуются человѣческiя расы. — Одновременно съ этимъ Рейнгольдъ Форстеръ въ своихъ географическихъ сочиненiяхъ обращаетъ вниманiе на важный для антропогеографiи фактъ постоянныхъ передвиженiй человѣческихъ массъ и указываетъ, что нерѣдко

народы въ новыхъ мѣстахъ жительства сохраняютъ черты, пріобрѣтенныя ими въ старомъ мѣстѣ пребыванія.

Ученіе Гердера отразилось, прежде всего, въ трудахъ послѣдующихъ нѣмецкихъ метафизиковъ, какъ Фихте и Гегель. Но эти писатели также мало подвинули впередъ дѣло, такъ какъ уклонялись отъ изслѣдованія фактовъ и произвольно ограничивали свои построенія только европейскимъ міромъ. Большое значеніе для разработки вопроса имѣли труды французскихъ ученыхъ. Ламаркъ въ своей «Зоологической философіи» поставилъ на болѣе твердыя основанія ученіе о приспособленіи и наслѣдственности, какъ основахъ біологической эволюціи. Дарвинъ въ Англіи внесъ большіе коррективы въ ученіе объ эволюціи своей теоріей борьбы за существованіе и отбора. Французскіе и англійскіе позитивисты, какъ Контъ, Тэнъ, Спенсеръ придавали большое значеніе фактору среды въ развитіи народовъ. Значеніе этого фактора, впрочемъ, затемнялось тѣмъ, что въ понятіе среды включалась не только географическая обстановка, но и культурная традиція; Контъ прямо говорилъ о «milieu intellectuel» и эту идею подробно развивалъ Тэнъ. При такой постановкѣ понятіе среды получаетъ слишкомъ широкій и мало пригодный для научной разработки смыслъ. Бокль отмѣчаетъ значеніе климата, почвы, пищи и общаго вида природы и настаиваетъ на рѣшающей роли природы въ исторіи Азіи сравнительно съ исторіей Европы.

III. Первая попытка поставить изученіе географическаго фактора на строго научныя основанія принадлежитъ Карлу Риттеру (1779—1859) въ Германіи, который въ 1838 году подробно анализировалъ роль историческаго элемента въ географическихъ наукахъ и создалъ себѣ имя классическимъ трудомъ «Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen» (1817—1818, 2-е изд. 1822). Риттеръ является основателемъ такъ наз. сравнительной географіи, которая ставитъ своей задачей путемъ сопоставленія географическихъ данныхъ выяснить типическія явленія и на этой почвѣ вывести постоянные факторы географическаго характера въ исторіи. При этомъ Риттеръ, подобно Боклю, былъ однако увѣренъ, что по мѣрѣ прогресса культуры значеніе географическаго фактора уменьшается. Послѣдующіе изслѣдователи ставили въ вину Риттеру его чрезмѣрное увлеченіе телеологическими соображеніями; Риттеръ любилъ представлять географическія мѣстности, какъ «предназначенныя» для извѣстныхъ историческихъ событій.

Труды Риттера оказали вліяніе на многихъ историковъ, которые начали вводить въ свои изслѣдованія изученіе географическаго фактора въ широкихъ размѣрахъ (Лео, Курціусъ, Гротъ).

§ 52. Фридрихъ Ратцель.

I. Непосредственнымъ продолжателемъ направленія Риттера въ наше время является Фридрихъ Ратцель, сочиненія котораго, въ особенности «Антропогеографія» (цит. по 2-му изд. I тома 1899 г.) и «Политическая географія» (цит. по 2-му изд. 1903 г.), заслуживаютъ серьезнаго вниманія и въ исторіи соціологическихъ ученій.

Ратцель считаетъ весьма важнымъ недостаткомъ современнаго обществовѣдѣнія, что оно мало считается съ географическими данными. «Большинство соціологическихъ системъ и теорій разсматриваютъ человѣка какъ бы оторваннымъ отъ земли» (Anthropogeogr., I, 66). «Государственная наука до сихъ поръ строго воздерживалась отъ всякаго пространственнаго разсмотрѣнія, измѣренія, исчисленія и сравненія государствъ и ихъ частей... Для многихъ теоретиковъ государства и соціологовъ государство стоитъ на воздухѣ, какъ и для многихъ историковъ, и почва государства является въ ихъ глазахъ чѣмъ то вродѣ большого землевладѣнія» (Pol. Geogr. IV). Между тѣмъ «весь комплексъ соціологическихъ наукъ можетъ правильно созрѣть только на географической почвѣ» (тамъ же, V). Относительно же исторіи остается правильнымъ положеніе Гердера, что исторія есть географія, приведенная въ движеніе (Anthr. 86). «Вся исторія человѣчества есть развитіе на землѣ и съ землею, не просто пассивное присутствованіе, но сожительство, совмѣстное страданіе, совмѣстное шествованіе впередъ и одряхленіе» (97).

Основнымъ положеніемъ Ратцеля является единство силъ, дѣйствующихъ на землѣ. «Наша земля есть сама по себѣ цѣлое, благодаря господствующей надъ всѣми отдѣльными тѣлами и существами силѣ тяготѣнія; она и съ внѣшней стороны есть цѣлое, поддерживаемое въ солнечной системѣ той же силой тяготѣнія и питающееся изъ огромнаго источника жизненной силы, заключающагося въ солнцѣ. Поэтому все на нашей землѣ съ такой глубокой необходимостью связано и соединено во едино, что только богатство индивидуальныхъ рядовъ развитія иногда заставляетъ насъ проглядѣть объединяющую все связь» (Anthr. 1). Тѣмъ не менѣе Ратцель не становится на точку зрѣнія научнаго монизма, который старается все свести къ дѣйствію механическихъ принциповъ. Онъ признаетъ наличность чрезвычайно важныхъ особенностей въ жизни духа, которыя покрываются выраженіемъ «свобода». «Духъ человѣка есть совершенно новое явленіе на нашей планетѣ, болѣе своеобразное и дѣйственное, нежели все, что до сихъ поръ ускоряло развитіе жизни» и именно духъ даетъ намъ право дѣлать изъ человѣка третье царство живыхъ существъ наряду съ животными и растеніями (Anthr. 5).

Благодаря «свободѣ воли» нельзя къ антропогеографіи предъявлять притязанія, чтобы она формулировала законы, сводимые къ математическимъ формуламъ (100). Но все это не значитъ, что свободные поступки человѣка не поддаются изученію. «Воля должна повсюду, гдѣ она переходитъ къ дѣламъ, считаться съ земными условіями, которыя ее ограничиваютъ. Никакая воля не увеличитъ пространства планетъ, никакая сила воли не восторжествуетъ надъ враждебными жизни силами въ вѣчномъ льдѣ полярныхъ странъ и высокихъ горъ или въ пустыняхъ; никогда мы не увидимъ возникновенія самостоятельнаго государства на сѣверномъ полюсѣ или міроваго города въ песчаныхъ степяхъ Сахары» (100).

Человѣкъ, умѣя создавать искусственныя орудія, свободнѣе отъ узъ своей природной организаціи, чѣмъ прочія живыя существа. «Но этой свободы онъ достигаетъ только путемъ мудраго использованія средствъ, предлагаемыхъ ему окружающей природой. Такимъ образомъ и его свобода въ основѣ есть только даръ природы, правда, даръ недобровольный и вырванный съ жаркими усиліями» (63). Поэтому и разсужденіе о единствѣ всего земного, начало котораго мы передали выше, заканчивается слѣдующимъ образомъ. «Правда, надъ человѣческимъ обществомъ вѣетъ святая тѣнь свободы. Но развѣ и оно не обращается въ прахъ, изъ котораго создано? Мы не знаемъ, къ какой высшей сферѣ принадлежитъ душа человѣка. Но то, что мы знаемъ о человѣкѣ, принадлежитъ землѣ по своему матеріалу, по физическимъ свойствамъ, съ точки зрѣнія своего развитія» (1). Совершенно неправильно, по мнѣнію Ратцеля, представленіе, будто народы по мѣрѣ культурнаго развитія все больше и больше отрѣшаются отъ окружающей ихъ природы. Напротивъ, разница между культурными и некультурными народами состоитъ не въ степени ихъ связи съ природой, а только въ формѣ и характерѣ этой связи. Культура дѣлаетъ нашу связь съ природой болѣе многообразной и болѣе подвижной и потому ставитъ насъ въ большую независимость отъ разныхъ случайностей природнаго хода событій, такъ какъ помогаетъ намъ усложнять многообразныя комбинаціи условій. Связь же человѣка съ землею по мѣрѣ того, какъ человѣкъ лучше выучивается эксплоатировать разныя стороны природы, дѣлается все болѣе и болѣе интенсивной и многообразной (64—5).

II. Ратцель является сторонникомъ органическаго ученія объ обществѣ и государствѣ, но не въ смыслѣ отождествленія съ біологическимъ организмомъ. «Спорили о томъ, говоритъ онъ, можно ли называть народъ и государство организмами? Въ сравненіи съ растеніями и животными, у которыхъ наиболѣе совершеннымъ является тотъ организмъ, гдѣ члены приносятъ цѣлому наи-

большія жертвы въ своей самостоятельности, народы и государства въ высшей степени несовершенны, ибо въ нихъ люди сохраняютъ свою самостоятельность и даже въ качествѣ рабовъ не могутъ вполнѣ отъ нея отказаться. Человѣкъ даже какъ членъ народнаго организма есть наиболѣе индивидуализированный продуктъ творенія, онъ не приноситъ въ жертву цѣлому ни одного волокна, ни одной клѣтки; онъ жертвуетъ лишь своей волей, склоняя ее и заставляя дѣйствовать для государства. Такимъ образомъ, народы и государства въ качествѣ живыхъ существъ покоятся на той же основѣ, какъ растенія и животныя; но они не настоящіе организмы, а сборные организмы (Aggregatsorganismen), которые только благодаря дѣйствію духовныхъ и нравственныхъ силъ дѣлаются не только подобными высшимъ организмамъ, но далеко ихъ превосходятъ своею связною жизнью и ея продуктами. Но одну основу своей жизни народы раздѣляютъ со всѣми остальными живыми существами: это—почва, которая связываетъ отдѣльныхъ индивидовъ. Она является единственной матеріальной связью въ каждомъ народѣ. Въ прогрессѣ исторіи эта связь вовсе не ослабѣваетъ по мѣрѣ прогрессивнаго освобожденія духовныхъ силъ, но возрастаетъ съ увеличеніемъ числа людей, которое должно жить на той же землѣ, и съ использованіемъ богатствъ почвы. Поэтому во всей исторіи возрастаетъ склонность все тѣснѣе связывать народъ съ его почвой, такъ сказать, укоренять его въ ней» (Anthr. 2—3). Въ «Политической географіи» Ратцель называетъ государство «духовнымъ или нравственнымъ организмомъ» (11) и утверждаетъ, что чѣмъ выше развивается государство, чѣмъ больше выростаетъ оно изъ органической основы, а потому простое сравненіе государствъ съ организмомъ больше подходитъ къ примитивнымъ, нежели къ культурнымъ государствамъ (12).

Поэтому Ратцель не признаетъ смерти государства. «Такъ какъ государство есть организмъ, состоящій изъ самостоятельныхъ отдѣльныхъ людей и семействъ, на его распаденіе нельзя смотрѣть, какъ на разрушеніе растенія и животнаго, подлежащаго смерти и гніенію. Въ распавшемся государствѣ продолжаютъ жить освободившіяся части и соединяются въ новыя государства. Распаденіе государствъ есть не уничтоженіе, но измѣненіе формы. Большая форма государства умираетъ, на ея мѣсто становятся малыя. Ошибочна мысль, будто ростъ государствъ достигнетъ конца, когда одно государство обниметъ всю землю. Если это когда нибудь случится, то задолго до этого момента будетъ уже въ ходу много процессовъ, которые позаботятся о распаденіи и новыхъ образованіяхъ» (Pol. Geogr. 204—5).

Органическая природа свойственна не только государству,

но и всякому обществу. Вліяніе почвы, конечно, ярче бросается въ глаза при изученіи государства, такъ какъ оно есть именно организація, основанная для защиты той земли, которая использована обществомъ. Но зато общество, нуждающееся въ жилищѣ и пищѣ, гораздо глубже пускаетъ корни въ почву, чѣмъ государство, и не такъ легко мѣняетъ свою почву (Anthr. 66 слл.). «Отношенія общества къ почвѣ вліяютъ на природу государства на каждой ступени» (73).

Что касается органовъ государства, то ихъ появленіе Ратцель выводитъ изъ различія почвы и пространственнаго распредѣленія населенія по поверхности земли. Органы вызываются различіемъ периферическихъ и центральныхъ провинцій, морскихъ береговъ и внутренней страны, горныхъ и низменныхъ мѣстностей, городовъ и деревень, густо и слабо населенныхъ частей территоріи. При этомъ нѣкоторыя части территоріи становятся настолько важными въ жизни цѣлаго, что онѣ являются географически наиболѣе цѣнными частями государства и ихъ пораженіе можетъ быть опасно для всей жизни государства. Особенно важнымъ оказывается хозяйственное значеніе отдѣльныхъ областей. «Если государство нуждается въ одной провинціи благодаря ея хлѣбу, въ другой—благодаря ея дереву, въ третьей—благодаря ея богатству серебромъ и потому присоединяетъ ихъ къ своей области, то фактически эти провинціи стоятъ ко всему государственному организму въ положеніи органовъ». При этомъ міровой оборотъ работаетъ въ томъ направленіи, чтобы превратить всю землю въ одинъ хозяйственный организмъ, въ которомъ страны и народы будутъ являться болѣе или менѣе подчиненными органами (Pol. Geogr. 19—22).

Такимъ образомъ, при изученіи общества и государства слѣдуетъ принимать во вниманіе особенности народа и особенности почвы. Нельзя выводить особенности народа непремѣнно изъ той почвы, на которой онъ живетъ въ данное время, такъ какъ слѣдуетъ считаться съ постоянными передвиженіями народовъ, при которыхъ они переносятъ съ мѣста на мѣсто закрѣпившіяся въ нихъ физическія и духовныя отличія и завоеванія своей культурной работы. Важнѣе всего въ политической географіи величина, положеніе и границы страны, далѣе, свойства и форма почвы вмѣстѣ съ ея растительностью и водами, наконецъ, ея отношеніе къ другимъ частямъ земной поверхности (Pol. Geogr. 5). Политическая географія и антропогеографія должны систематически изучить вліяніе разныхъ сторонъ природы на жизнь людей и человѣческихъ обществъ. При этомъ наиболѣе важнымъ пріемомъ является правильная классификація разныхъ географическихъ явленій, на основѣ которой могутъ затѣмъ создаваться и географическія индукціи. Слѣдуетъ

при этомъ остерегаться слишкомъ поспѣшныхъ обобщеній и выводовъ и постоянно помнить, что человѣкъ перерабатываетъ по своему всѣ воздѣйствія, которыя оказываетъ на него окружающая природная обстановка. «Большинство вліяній природы на высшую духовную жизнь происходитъ черезъ посредство хозяйственныхъ и общественныхъ условій, которыя съ своей стороны тѣсно связаны другъ съ другомъ» (Anthr. 54). Ни одну страну не слѣдуетъ разсматривать внѣ зависимости ея отъ другихъ и отъ всей земли, и ни одинъ народъ, какъ нѣчто покоящееся и, въ особенности, самодовлѣющее. Только всемірная точка зрѣнія умѣстна при изученіи вопроса о вліяніи географической обстановки на исторію человѣческихъ обществъ. Сочиненія Ратцеля и содержатъ въ себѣ попытку такого систематическаго изученія вліянія отдѣльныхъ сторонъ географической обстановки на общественную жизнь человѣчества.

§ 53. Демоленъ. Маттеуцци. Элизе Реклю. Мечниковъ.

I. Французъ Демоленъ, работавшій въ тѣсномъ сотрудничествѣ съ Де-Турвиллемъ, стоитъ во главѣ особой школы, отдѣлившейся отъ школы Ле Плэ (о немъ рѣчь будетъ ниже). На первый планъ школа Демолена (съ ея журналомъ «La science sociale») выдвигаетъ географическій факторъ. Эта школа различаетъ три основныя категоріи почвы, дающія начало тремъ типамъ примитивныхъ обществъ. Степь создаетъ пастушескія племена, морской берегъ—рыболовныя, лѣса—охотничьи. Эти три типа лежатъ въ основѣ дальнѣйшей соціальной эволюціи.

Самъ Демоленъ въ своихъ трудахъ «Comment la route crée le type social. Les routes de l'antiquité» (1901) и «Les routes du monde moderne» (1903) проводитъ тотъ тезисъ, что первой и рѣшающей причиной различія народовъ и расъ является дорога, по которой слѣдовали народы. Слово «дорога» при этомъ означаетъ не только тѣ мѣстности, по которымъ проходили переселяющіеся народы, но и то мѣсто, гдѣ они основались. Такимъ образомъ, географическія условія оказываются причиной раздѣленія людей на народы и расы. Если бы исторія человѣчества возобновилась, и поверхность земли при этомъ не измѣнилась, то въ основныхъ чертахъ исторія повторилась бы. Чтобы выяснить процессъ образованія расъ, Демоленъ прослѣживаетъ тѣ пути, по которымъ въ исторіи шло передвиженіе народовъ. Болѣе сложныя общества образуются въ географической средѣ, уже измѣненной воздѣйствіемъ человѣка, культурой. Дѣло въ томъ, что организація работы принимаетъ безконечно разнообразныя формы, а это отражается на правахъ и обычаяхъ.

Въ 1905 г. появился трудъ Демолена «La classification sociale», въ которомъ онъ пытается дать основанную на монографическихъ изслѣдованіяхъ точную классификацію человѣческихъ обществъ и указать географическія зоны ихъ распредѣленія. Главнымъ дѣленіемъ обществъ въ этомъ трудѣ оказывается слѣдующее: 1) общества коммунитарной формаціи, въ которыхъ человѣческая дѣятельность принимаетъ по преимуществу коллективный характеръ; 2) общества партикуляристической формаціи, гдѣ при рѣшеніи проблемы существованія центръ тяжести лежитъ на индивидуальной энергіи, на частной инициативѣ. Общества послѣдняго рода способны къ безконечному развитію, тогда какъ для обществъ перваго типа эта возможность возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если имъ удастся эволюціонировать ко второму типу. Первая группа подраздѣляется на три подгруппы: 1) устойчивыя общества; сюда относятся пастушескія группы въ мало измѣняемой территоріи (пустыня, степь); 2) неустойчивыя общества; сюда входятъ охотничьи и рыболовныя группы на примитивной почвѣ; 3) потрясенныя общества, т. е. такія, которымъ пришлось перейти къ культурѣ болѣе интенсивной и разрушать общину, но не удалось выработать сильной личности; община разрушается при развитіи культуры, такъ какъ трудолюбивые и способные не желаютъ работать на пользу лѣнивыхъ и неспособныхъ. Вторая группа раздѣляется на 1) общества зачаточныя, которыя суровыми условіями вынуждены перейти къ разсѣянной жизни семей; 2) общества потрясенныя, которымъ приходилось распространяться въ странѣ, уже занятой коммунитарнымъ обществомъ; 3) общества развитыя, которыя сложились на пустующей почвѣ. Коммунитарныя общества характерны для восточныхъ странъ, а партикуляристическія—для запада; выше всего стоятъ общества Англіи, Австраліи и С. Америки.

II. Въ 1900 г. на защиту географической точки зрѣнія въ соціологіи выступилъ итальянецъ Маттеуцци въ своей книгѣ «Les facteurs de l'évolution des peuples». По мнѣнію этого автора, основнымъ факторомъ соціальной жизни является географическая среда, такъ что, изучая жизнь народовъ, живущихъ подъ разными градусами широты и долготы, мы можемъ прослѣдить развитіе человѣческихъ обществъ. Тропическій климатъ особенно благопріятствуетъ зарожденію культуры, такъ какъ онъ менѣе, чѣмъ всякій другой, ставитъ препятствій человѣческой дѣятельности; но въ тоже время онъ располагаетъ человѣка къ вялости и лѣности. Если культурныя завоеванія, сдѣланныя въ тропикахъ, переносятся въ умѣренныя страны, гдѣ природа воздвигаетъ человѣку больше препятствій, то культура

движется впередъ. Она не могла бы развиться прямо въ странахъ сѣвера, такъ какъ здѣсь для нея поставлены были слишкомъ большія препятствія природой. Цивилизація въ этихъ странахъ начинаетъ развиваться съ того момента, когда въ ея распоряженіи уже оказываются знанія и передаваемый по наслѣдству типъ людей, сложившійся въ болѣе благопріятной для зарожденія культуры географической обстановкѣ. Вотъ почему развитіе культуры идетъ съ юга на сѣверъ. При этомъ поступательное движеніе культуры опредѣляется закономъ наименьшаго усилія, т. е. тѣмъ, что человѣкъ всегда старается при посредствѣ наименьшаго труда достигнуть наибольшихъ результатовъ. Въ полярныхъ странахъ развитіе культуры останавливается, ибо здѣсь препятствія, воздвигаемыя природой, слишкомъ велики.

Всѣ эти соображенія авторъ старается подтвердить историческими данными. Онъ пытается доказать, что земледѣльческая культура вообще началась не съ самой плодородной почвы, но тамъ, гдѣ почву легче было обработывать, т. е. въ песчаныхъ долинахъ большихъ рѣкъ. Затѣмъ онъ показываетъ, какъ въ долинахъ Нила и въ Месопотаміи необходимость регулировать разливы рѣкъ привела къ консолидаціи населенія въ обширныя политическія цѣлыя, причемъ близость пустыни въ Египтѣ, не позволявшая населенію бѣжать отъ политическаго гнета, и постоянныя войны въ Ассиро-Вавилоніи придали власти деспотическій характеръ. Но съ тѣмъ же характеромъ является власть царя и его сатраповъ въ Персіи, изрѣзанной горными хребтами и пустынями. Тутъ уже виновато было географическое положеніе Персіи среди азіатскихъ государствъ, которое не дало возможности даже принципу децентрализаціи власти внести измѣненія въ деспотическій характеръ государства. Напротивъ, на берегахъ Средиземнаго моря вырабатывается иного типа культура. Первые Финикіяне подъ вліяніемъ географическихъ особенностей своей страны переходятъ къ торговому быту. Этотъ бытъ усваивается затѣмъ Греками, которые на почвѣ сліянія Азіатской культуры съ своей собственной, опредѣленной географическимъ характеромъ среды, создаютъ республиканскія формы правленія. Римъ, опять таки благодаря географическимъ условіямъ, которыя позволяли покоряемымъ народамъ бѣжать отъ римскаго господства, выработалъ болѣе сильную власть, основанную въ тоже время на уваженіи къ національнымъ особенностямъ и на федеративномъ принципѣ. Въ новой исторіи мы встрѣчаемъ контрастъ между южными и сѣверными народами, изъ которыхъ первые отличаются преобладаніемъ фантазіи надъ разсудкомъ и неспособностью къ длительному физическому напряженію, чѣмъ и объясняются черты различія культуры южныхъ и сѣверныхъ европейскихъ странъ.

III. Извѣстный французскій географъ Элизе Реклю посвящаетъ свой шеститомный трудъ «Человѣкъ и земля», оконченный въ 1904 году, обзору всемірной исторіи, ставя себѣ цѣлью показать связь съ землей судебъ человѣчества.

Механизмомъ исторіи, по его мнѣнію, является классовая борьба, вызываемая постояннымъ исканіемъ равновѣсія человѣческихъ группъ. При этомъ отдѣльная личность всегда является движущей силой исторіи и значеніе и величіе обществъ стоитъ въ прямомъ соотвѣтствіи съ ростомъ свободы и иниціативы личности. Всѣ смѣны историческихъ явленій совершаются въ тѣсной зависимости отъ географической обстановки. «Съ общей точки зрѣнія, говоритъ Реклю, географія, по отношенію къ человѣку, не что иное, какъ исторія въ пространствѣ, точно такъ же, какъ исторія является географіей во времени. Гердеръ, говоря о физіологіи, назвалъ ее анатоміей въ дѣйствіи,—не можемъ ли мы съ такимъ же правомъ сказать, что человѣкъ — это природа, познающая самое себя?». «Почва, климатъ, способы труда и питанія, кровное родство и родственныя отношенія, формы соціальной группировки—таковы основные факторы, имѣющіе вліяніе на исторію каждаго человѣка, равно какъ и любого живого существа. Съ другой стороны, заработная плата, покровительство, торговыя сношенія, законы государства—являются второстепенными факторами, которымъ человѣческія общества не были вовсе подчинены въ первобытныя времена. Правда, нерѣдко эти искусственныя условія подавляютъ вліяніе на человѣка естественныхъ, но тѣмъ не менѣе, классификація, имѣющая общій характеръ, должна все же ставить на первое мѣсто воздѣйствіе внѣшней среды, оказывавшей опредѣляющее вліяніе на первобытное населеніе. Должно прежде всего изучить статическое дѣйствіе среды и уже затѣмъ заняться ея вліяніемъ динамическимъ». Реклю думаетъ даже, что грандіозные космическіе циклы, какъ перемѣщенія полюсовъ или вѣковыя колебанія магнитныхъ токовъ вправо и влѣво отъ полюсовъ, отражаются на ходѣ исторіи людей, которые «находятся вѣдь въ полномъ подчиненіи природѣ» (I, 332 рус. пер.).

Разсмотрѣніе всемірной исторіи приводитъ Реклю къ убѣжденію, что въ ней проявляется прогрессъ. Правда, развитіе человѣчества идетъ не по прямой линіи, но по спиральной, причемъ отдѣльные народы то приближаются къ идеалу, то отъ него удаляются. Но, въ общемъ и цѣломъ, прогрессъ несомнѣнно существуетъ. Люди выучиваются все лучше использовать землю, на которой живутъ, и при этомъ укрѣпляютъ въ себѣ сознаніе, что все человѣчество солидарно. Реклю является рѣшительнымъ противникомъ теоріи, которая ставитъ во главу угла всякой эволюціи борьбу за существованіе. Онъ

настаиваетъ на томъ, что даже въ мірѣ животныхъ сотрудничество и взаимопомощь имѣютъ не меньшее значеніе, чѣмъ борьба. «Борьба за существованіе, говоритъ онъ, является отнюдь не основнымъ закономъ, и взаимное согласіе играетъ большую роль въ исторіи развитія живыхъ существъ». (I, 139). Реклю вѣритъ, что наступитъ время, когда всѣмъ людямъ будетъ обезпеченъ хлѣбъ насущный, а вмѣстѣ съ тѣмъ и доступъ ко всѣмъ духовнымъ благамъ. Не будучи отягощаемы сознаніемъ соціальной несправедливости, люди легче умиротворятся и все человѣчество соединится въ одну свободную общину, для которой не потребуется ни законовъ, ни принудительной власти.

Въ предисловіи къ русскому переводу своего названнаго труда Реклю дѣлаетъ интересныя указанія на всемірно-историческую роль, ожидающую русскій народъ, по его мнѣнію. «Вашей главной заслугой, говоритъ онъ русскимъ, всѣ должны будутъ признать то, что вы были наиболѣе гостепріимнымъ, наиболѣе братолюбивымъ изъ народовъ. Нація, охватившая безконечную равнину, которая превосходными путями соединяется съ другими равнинами, вы въ одно и тоже время обладаете и качествами осѣдлаго земледѣльца, который любитъ землю и съ нѣжностью воздѣлываетъ ее, и свободной натурой народа, который всюду чувствуетъ себя на родинѣ — будь то на сѣверѣ, въ ледяныхъ тундрахъ Бѣлаго моря, или на югѣ, среди виноградниковъ и жгучихъ известняковъ Крыма. Вы одинаково хорошо чувствуете себя въ палатѣ или войлочной кибиткѣ, въ деревянной избѣ и въ каменномъ дворцѣ. Вы вездѣ будете желанными гостями и всѣхъ будете принимать у себя, какъ друзей; ни одна національная группа не будетъ содѣйствовать столько, какъ ваша, нарожденію націи будущаго, которая произойдетъ отъ всѣхъ расъ и будетъ говорить на всѣхъ языкахъ. Вы будете главными дѣятелями въ дѣлѣ истинно-человѣческой цивилизаціи, зиждущейся на свободѣ и правѣ»[1]).

---

[1]) Среди нашихъ соотечественниковъ энергичнымъ сторонникомъ географической теоріи выступилъ Левъ Мечниковъ въ своей книгѣ «Цивилизація и великія историческія рѣки» (франц. изд. 1889 г.). Этотъ авторъ рѣшительно высказывается противъ расовыхъ теорій; «наслѣдственность, пишетъ онъ, могучій факторъ, въ союзѣ съ ней приспособленіе формируетъ человѣчество, но вліяніе ея не въ состояніи освободить человѣка отъ еще болѣе могучаго вліянія среды». Но въ тоже время Мечниковъ — противникъ географическаго фатализма: «географическія особенности вліяютъ въ исторіи человѣчества различнымъ образомъ, сообразуясь съ состояніемъ культуры, котораго достигла нація». Основной законъ развитія культуры сводится къ тому, что съ теченіемъ времени на землѣ

ГЛАВА VIII.

Этнографически-антропологическая соціологія.

§ 54. Общая характеристика.

I. Развившіяся въ послѣднее время антропологія и этнографія обратились въ очень важныя вспомогательныя науки для соціологіи, такъ какъ внимательное изученіе быта современныхъ мало-культурныхъ народовъ даетъ весьма цѣнныя, хотя и косвенныя указанія, на возможный характеръ первобытной культуры. Въ этой области собрано уже не мало цѣннаго матеріала и имѣются серьезныя обобщающія работы. Можно назвать имена такихъ ученыхъ, какъ Тейлоръ, Бастіанъ, Морганъ, Фрезеръ, Шурцъ, Вестермаркъ, Леви Брюль, Фиркандтъ и др.

Но на этой почвѣ въ самой соціологіи развилось особое направленіе, которое хочетъ поставить этнографическія и антропологическія данныя во главу всей этой науки. Основной идеей сторонниковъ этого направленія является идея расоваго неравенства. Они раздѣляютъ все человѣчество на отдѣльныя расы и сводятъ соціальные процессы, по самому ихъ существу, къ той

происходитъ эволюція культурной географической среды: въ началѣ она ограничена не особенно обширными бассейнами немногихъ культурно-историческихъ рѣкъ; затѣмъ она расширяется и принимаетъ характеръ средиземно-морской, спустя еще нѣкоторое время охватываетъ Атлантическій океанъ, чтобы, наконецъ, распространиться и захватить въ свои объятія всѣ обитаемыя мѣстности земного шара. Въ своей книгѣ Мечниковъ болѣе подробно изслѣдуетъ четыре древнѣйшихъ рѣчныхъ культуры: Египта, Месопотаміи, Индіи и Китая. — Къ географической школѣ можно въ извѣстной степени причислить и итальянца Лоріа. Хотя онъ, въ общемъ, является сторонникомъ историческаго матеріализма, или, какъ онъ самъ его называетъ, историческаго экономизма, но прибавляетъ, что экономическія отношенія въ свою очередь являются необходимымъ продуктомъ степени оккупаціи и продуктивности земли, выростаютъ на почвѣ объективныхъ условій физической природы (см. Лоріа, Соціологія, рус. пер. 1903 г., 101).

борьбѣ, которая между этими расами происходитъ. Часто поэтому въ ихъ работахъ видное мѣсто получаютъ принципы дарвинизма, въ особенности борьба за существованіе и естественный отборъ сильнѣйшихъ и наиболѣе приспособленныхъ, какъ ея главный результатъ.

Но такъ какъ вопросъ о расовыхъ различіяхъ людей, несмотря на всѣ успѣхи антропологіи и этнографіи, все еще оказывается въ этихъ наукахъ не достаточно разработаннымъ и очень далекъ отъ окончательнаго, всѣми признаннаго разрѣшенія, то соотвѣтственныя соціологическія теоріи страдаютъ недостаточный обоснованностью и авторы ихъ впадаютъ въ жестокія разногласія между собою. Именно, антропологи не выяснили еще, по какимъ именно признакамъ слѣдуетъ проводить расовыя различія между людьми. Предлагаются различные критеріи; выдвигаютъ впередъ и различія въ цвѣтѣ кожи, и различія волосяного покрова, и различія въ строеніи скелета, въ особенности череповъ, и многіе другіе признаки. Далѣе, совершенно нерѣшеннымъ остается вопросъ, наиболѣе важный для соціолога: насколько замѣчающіяся соматическія различія отражаются на духовныхъ способностяхъ людей и, въ частности, всѣ ли расы одинаково способны къ культурному развитію или нѣтъ, т.е. не происходятъ ли различія въ культурномъ уровнѣ между теперешними представителями различныхъ расъ отъ какихъ либо иныхъ причинъ? Между тѣмъ соціологи этнографически-антропологической школы обыкновенно кладутъ въ основу своихъ построеній какую нибудь опредѣленную классификацію расъ и расовую теорію, не смущаясь ея недостаточной обоснованностью въ самой антропологіи. Поэтому то имъ и приходится разногласить между собой по самымъ существеннымъ вопросамъ.

II. Большинство авторовъ этого направленія являются сторонниками теоріи чистоты расы, какъ главнаго условія для культурнаго прогресса. Такое ученіе защищаетъ французъ графъ Гобино въ своемъ трактатѣ «Essai sur l'inegalité des races humaines» 1853—1855 г. Гобино различаетъ три основныхъ расы: бѣлую, желтую и черную; онъ утверждаетъ, что наиболѣе способной къ культурному развитію является раса бѣлая или арійская и въ зависимости отъ ея чистоты находится дальнѣйшее культурное развитіе человѣчества, такъ какъ всякое смѣшеніе расъ есть уже вырожденіе и только чистая раса можетъ создать прочную культуру. Но арійская раса весьма страдаетъ въ своей чистотѣ отъ скрещиванія съ другими расами, что заставляетъ Гобино съ большой тревогой смотрѣть на будущность культуры. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ другой французскій

писатель Ваше де Лапужъ, авторъ многочисленныхъ монографій (одна изъ послѣднихъ называется «Race et milieu social» 1909). Онъ утверждаетъ, что число основныхъ расъ ограничено, ибо ограниченнымъ является количество біологическихъ комбинацій, возможныхъ въ земныхъ условіяхъ. По его мнѣнію также къ долговременному существованію и развитію способны только чистыя расы. Однако на самомъ дѣлѣ въ исторіи мы видимъ постоянное скрещиваніе расъ и вымираніе наиболѣе даровитыхъ. Въ Европѣ борются бѣлокурые длинноголовые, носители прогресса, съ реакціонными черноволосыми короткоголовыми. Когда одерживаютъ верхъ короткоголовые, какъ это имѣетъ мѣсто въ современной Франціи, то начинаются признаки реакціи. Германскій ученый Вольтманнъ въ своемъ увлеченіи теоріей неравенства людей дошелъ до такого восхваленія Германской расы, что въ своихъ книгахъ «Die Germanen und die Renaissance in Italien» (1905) и «Die Germanen in Frankreich» (1907) доказывалъ, что чуть ли не всѣ выдающіеся дѣятели итальянскаго возрожденія, равно какъ и французской исторіи были германскаго происхожденія.

На иной точкѣ зрѣнія стоитъ такой видный представитель этнографически-антропологической соціологіи, какъ Гумпловичъ, теорію котораго мы сейчасъ изложимъ подробнѣе. Этотъ австрійскій писатель утверждаетъ, напротивъ, что культурный прогрессъ неизбѣжно приводитъ къ смѣшенію расъ. «Болѣе глубокое соціологическое разсмотрѣніе, говоритъ онъ въ своемъ «Allegemeines Staatsrecht» (3-е изд. 1907 г., 117), показываетъ намъ, что много-національныя государства представляютъ болѣе высокій типъ соціально-политическаго развитія. Ибо развитіе каждаго государства начинается съ аггломераціи гетерогенныхъ этническихъ элементовъ, идетъ къ національной амальгамировкѣ ихъ и должно придти вновь къ многонаціональному общенію. Это приноситъ съ собою культурное развитіе человѣчества и стремленіе ко все возрастающей общительности цивилизованнаго человѣчества». Конечно при этомъ требуется, чтобы каждая національность имѣла въ такомъ государствѣ возможность свободнаго развитія.

§ 55. Людвигъ Гумпловичъ.

I. Теорія Гумпловича представляетъ интересъ, прежде всего въ томъ отношеніи, что онъ чрезвычайно рѣзко проводитъ идею научнаго монизма. По его убѣжденію, законы природы въ общемъ одинаковы во всѣхъ явленіяхъ міра.

Въ своихъ «Основахъ соціологіи» (1885 г.) Гумпловичъ перечисляетъ основные законы природы, которые онъ называетъ модальностями бытія. Таковыми оказываются: законъ причинности,

причемъ между причиной и слѣдствіемь должно существовать отношеніе равенства или пропорціональности силы, законь развитія, законъ правильности развитія, законъ періодичности, законъ сложности, законъ взаимодѣйствія разнороднаго, законъ всеобщей цѣлесообразности, законъ тождества силъ, законъ тождества процессовъ и законъ параллелизма. Правда, Гумпловичъ добавляетъ, что въ каждой области явленій эти законы принимаютъ своеобразный видъ, почему слѣдуетъ дѣлать различіе между явленіями физическими, духовными и соціальными, но онъ во всякомъ случаѣ является рѣшительнымъ противникомъ идеи о какомъ либо принципіальномъ различіи между причинностью духовной и физической и стремится все соціологическое ученіе поставить подъ знакъ естествознанія.

Человѣкъ не надѣленъ свободой. Какъ индивидъ, онъ вообще не представляетъ изъ себя самостоятельной величины, ибо все его бытіе опредѣляется той соціальной средой, въ которой онъ находится. По извѣстной формулѣ Гумпловича, вѣ человѣкѣ даже мыслитъ вовсе не онъ самъ, а его соціальная группа. Индивидъ есть только призма, которая воспринимаетъ извнѣ лучи и, преломивъ ихъ по извѣстнымъ законамъ, отражаетъ ихъ въ извѣстномъ направленіи и съ извѣстной окраской. Что же касается соціальныхъ группъ, которыя въ глазахъ Гумпловича и являются въ соціологіи единицами, то ихъ жизнь цѣликомъ детерминирована; онѣ не соображаютъ и не выбираютъ, а слѣдуютъ естественно-законнымъ и непобѣдимымъ влеченіямъ своихъ интересовъ. Въ жизни же индивидовъ, то, что они принимаютъ за выраженіе своей свободы, сводится только къ стремленію ихъ сохранить, во что бы то ни стало, блага, по самой природѣ своей являющіяся преходящими и измѣнчивыми; въ этомъ стремленіи индивидъ всегда оказывается побѣжденнымъ. Поэтому наилучшая этика состоитъ для индивида въ смиреніи и покорности передъ силами природы и въ признаніи себя только однимъ изъ кирпичей соціальнаго цѣлаго. Даже роль науки и искусства по Гумпловичу ограничивается констатированіемъ природной необходимости или послушнымъ ей подражаніемъ. Весь прогрессъ, о которомъ можно говорить по отношенію къ человѣческой исторіи, состоитъ только въ накопленіи знаній, причемъ, однако, преемственность и этого процесса вовсе не гарантирована отъ какихъ нибудь катастрофъ. Самый интеллектъ человѣческій остается тѣмъ же самымъ и никакого измѣненія въ немъ и совершенствованія не замѣчается. Въ области же нравственности нѣтъ прогресса и въ смыслѣ расширенія знаній. Нравственность, по мнѣнію Гумпловича, сводится только къ необходимости для индивида сообразоваться съ интересами и стремле-

ніями той соціальной группы, къ которой онъ принадлежитъ, ибо только группа въ исторіи представляетъ самостоятельную величину; съ индивидами исторія совсѣмъ не считается.

Позитивная наука, думаетъ Гумпловичъ, должна воздерживаться отъ изслѣдованія всякихъ проблемъ происхожденія и начала. Поэтому соціологія не можетъ изслѣдовать проблему о происхожденіи человѣческихъ обществъ. Она должна взять, какъ отправное положеніе, фактъ существованія множества разнородныхъ человѣческихъ ордъ. Соціальный процессъ опредѣляется столкновеніями, происходящими между этими ордами. Каждая изъ нихъ стремится къ самосохраненію и къ расширенію своего могущества для лучшаго удовлетворенія своихъ потребностей. На этой почвѣ происходятъ столкновенія между расами, которыя кончаются подчиненіемъ слабѣйшей. Въ подчиненіи всегда находится большинство у меньшинства; меньшинство сильнѣе большинства, если оно болѣе сплоченно и организованно. Чѣмъ выше благосостояніе людей, тѣмъ больше сплоченность соціальной группы, такъ какъ члены ея объединяются большимъ количествомъ общихъ интересовъ. На почвѣ подчиненія меньшинства большинству возникаетъ государство, въ которомъ происходитъ новая дифференціація: появляются классы и сословія, между которыми также постоянно происходитъ борьба за власть и преобладаніе. Этой борьбой опредѣляется вся эволюція государства, причемъ Гумпловичъ склоненъ думать, что эта эволюція подлежитъ закону круговорота; по мѣрѣ того, какъ отдѣльные классы общества достигаютъ благополучія, ихъ склонность къ размноженію понижается, а вмѣстѣ съ тѣмъ понижается и сила всего общества, пока оно не ослабѣваетъ настолько, что становится добычей болѣе сильной организаціи.

II. Гумпловичъ высказывается рѣшительно противъ того, чтобы субъектомъ соціальнаго развитія разсматривать все человѣчество, и считаетъ великимъ заблужденіемъ мысль Паскаля, отразившуюся и на ученіи Конта, будто человѣчество въ теченіе ряда вѣковъ можетъ быть разсматриваемо, какъ одинъ вѣчно существующій человѣкъ. Въ основу соціологіи долженъ быть положенъ полигенизмъ, а не моногенизмъ, и всѣ соціальные процессы должны быть выводимы изъ столкновенія отдѣльныхъ группъ, изъ расовой борьбы. Соціальными явленіями Гумпловичъ считаетъ всѣ позднѣйшія комбинаціи примитивныхъ простѣйшихъ элементовъ или расъ, а соціально-психическими явленіями онъ называетъ результаты воздѣйствія соціальной среды на индивидуальный умъ, каковыми являются языкъ, нравы, религія, право и т. п. Въ развитіи соціальныхъ явленій наблюдается великое многообразіе, но при всемъ

томъ оно всегда подчинено однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ общимъ законамъ, которые могутъ быть выведены изъ разсмотрѣнія соціальныхъ элементовъ и ихъ взаимоотношеній. Въ основѣ всегда лежатъ столкновенія соціальныхъ группъ. Индивидуальны въ исторіи всегда только отдѣльныя личности; соціальныя же группы дѣйствуютъ исключительно по естественно-научнымъ соціологическимъ законамъ. Исторія, поскольку она изучаетъ индивидуальное, представляется Гумпловичу не наукой, а искусствомъ. Соціологическая же наука при надлежащей ея разработкѣ, можетъ обезпечить намъ предвидѣніе политическихъ событій, такъ какъ они обусловлены всецѣло общими и неизмѣнными законами. Конечно, теперь уже первоначальныхъ расовыхъ группъ нигдѣ не имѣется; но и вновь появившіяся болѣе сложныя соціальныя образованія подлежатъ тѣмъ же законамъ, какъ первоначальные соціальные элементы. Каждый общественный классъ, по мнѣнію Гумпловича, естественно стремится къ защитѣ своихъ интересовъ, къ образованію изъ себя обособленной группы, короче говоря, къ образованію расы. Общественный эгоизмъ всегда является стимуломъ развитія и предопредѣляетъ собой его характеръ. Каждое большое государство поэтому всегда стремится къ бóльшему господству, а самыя большія—ко всемірному господству, и только во внезапномъ крушеніи, въ катастрофѣ, вызванной столкновеніемъ съ превосходной силой другого государства или союза государствъ, находитъ конецъ это стремленіе.

Тѣмъ не менѣе Гумпловичъ находитъ возможнымъ признавать извѣстную логическую связь въ эволюціи соціально-психическихъ образованій, если сохраняется преемственность въ развитіи культуры, и считаетъ возможнымъ мечтать объ образованіи уравновѣшенной системы государствъ, сперва только европейскихъ, а затѣмъ и всего міра. За такую цѣль человѣчество должно крѣпко держаться, если не хочетъ совсѣмъ погибнуть въ слѣпомъ естественномъ процессѣ. Это послѣднее заявленіе едва ли вытекаетъ изъ основной мысли автора, признающаго за людьми только способность приспособленія къ естественной закономѣрности, но не активнаго преобразованія природы.

§ 56. Ваккаро. Шалльмайеръ.

I. Представители этнографически-антропологической соціологіи обыкновенно придаютъ очень большое значеніе принципамъ дарвинизма, въ особенности борьбѣ за существованіе и отбору, такъ какъ человѣческія расы, наличность которыхъ составляетъ въ ихъ глазахъ самый основной факторъ соціальной жизни, находятся въ борьбѣ между собой и будущность человѣческаго рода

зависитъ отъ результатовъ, къ которымъ приведетъ эта борьба. Вотъ почему я включаю въ этотъ же отдѣлъ двухъ писателей, которые поставили своей задачей разсмотрѣніе вопроса о борьбѣ за существованіе, какъ факторѣ соціальнаго развитія.[1])

Первый изъ этихъ писателей, профессоръ Римскаго университета Анджело Ваккаро въ своей книгѣ «La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell'umanità» (1-е изд. 1885 г.) поставилъ своей задачей выяснить, чѣмъ отличается борьба за существованіе въ мірѣ человѣческомъ отъ борьбы въ мірѣ животныхъ. Онъ указываетъ на то, что между міромъ животныхъ и человѣка существуетъ одно важное различіе: у людей орудія борьбы и воздѣйствія на окружающую среду отдѣлены отъ тѣла, тогда какъ у животныхъ успѣхъ въ борьбѣ зависитъ исключительно отъ состоянія органовъ тѣла. Поэтому въ мірѣ людей условія успѣха въ борьбѣ за существованія далеко не тѣ, что въ мірѣ животныхъ; среди людей слишкомъ часто сильнѣйшимъ оказывается не тотъ, кто сильнѣе въ біологическомъ отношеніи, но тотъ, кто обладаетъ богатствомъ и иными соціальными преимуществами. Поэтому борьба за существованіе, которая оказывается основнымъ закономъ для всего органическаго міра, въ томъ числѣ и для человѣческаго, часто приводитъ въ мірѣ людей не къ прогрессивному съ біологической точки зрѣнія, а къ регрессивному отбору; въ ея результатѣ наступаетъ вырожденіе и ослабленіе человѣческаго типа. Борьба за существованіе порождаетъ такіе институты, какъ людоѣдство, абортъ, дѣтоубійство, угнетеніе женщинъ, рабство и вообще политическія и экономическія привилегіи. Всѣ эти условія способствуютъ преуспѣянію недостойныхъ и вырожденію достойныхъ. Поэтому культурный прогрессъ человѣчества представляется автору далеко не такимъ явленіемъ, которое само собою понятно и необходимо. Борьба за существованіе приводитъ только къ приспособленію къ окружающимъ условіямъ, но далеко не непремѣнно къ улучшенію, и въ человѣчествѣ она слишкомъ часто даетъ въ результатѣ обратный отборъ, торжество худшихъ, а не лучшихъ. При такихъ условіяхъ, въ особомъ выясненіи нуждается вопросъ, почему же человѣчество все-таки двигается впередъ, а не вырождается и не погибаетъ окончательно? На этотъ вопросъ Ваккаро отвѣчаетъ, что, несмотря на всѣ темныя стороны культуры, сохраняются нѣкоторыя условія, поддерживающія движеніе впередъ. Хотя лучшіе люди часто гибнутъ и торжествуютъ посредственности, но результатъ работы лучшихъ людей

---

[1]) См. вообще о дарвинизмѣ мою «Теорію историческаго процесса» (изд. 2-е, 1914), § 15 и § 16, III.

не погибаетъ вмѣстѣ съ ними и имъ пользуются новыя поколѣнія; сверхъ того, и работа посредственностей сама по себѣ двигаетъ культуру впередъ, хотя не съ такой быстротой. Далѣе, хотя всякаго рода экономическая и политическая зависимость вредна, такъ какъ одинаково развращаетъ какъ господствующихъ, такъ и подвластныхъ, но и она не вполнѣ уничтожаетъ возможность прогресса. Общество, покоящееся на рабствѣ, можетъ нѣкоторое время прогрессировать. Господствующіе классы, пока они еще не вполнѣ развратились, пользуются обезпеченнымъ имъ досугомъ, чтобы предаваться культурной работѣ. Наконецъ, по мѣрѣ того, какъ подвигается впередъ покореніе природы человѣкомъ, ослабляются условія, которыми создается всякая соціальная зависимость. Поэтому въ концѣ концовъ Ваккаро вѣритъ въ возможность дальнѣйшаго прогресса человѣчества.

II. Гораздо пессимистичнѣе смотритъ на дѣло мюнхенскій врачъ Ш а л л ь м а й е р ъ въ своей книгѣ «Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker», появившейся въ 1903 г. въ результатѣ того же конкурса, который вызвалъ работу Мацата (см. выше § 48, IV).

Шалльмайеръ[1]) задался цѣлью обосновать цѣлую философскую теорію соціальнаго развитія на общихъ принципахъ дарвинизма и въ связи съ этимъ найти путь не къ рѣшенію частныхъ только законодательныхъ проблемъ, но къ опредѣленію желательной общей тенденціи въ политикѣ современныхъ культурныхъ народовъ. Если Мацатъ, разрѣшая подобныя задачи, исходитъ преимущественно изъ принципа приспособленія, который онъ считаетъ основнымъ принципомъ всей эволюціонный теоріи, то Шалльмайеръ главное значеніе придаетъ н а с л ѣ д с т в е н н о с т и и о т б о р у. При этомъ относительно наслѣдственности онъ является сторонникомъ Вейсмана. Онъ безусловно высказывается противъ передаваемости по наслѣдству т. наз. пріобрѣтенныхъ свойствъ. Измѣненія органовъ тѣла, пріобрѣтенныя въ теченіе жизни индивида, не предаются потомству, за исключеніемъ лишь тѣхъ случаевъ, когда они отражаются на общемъ питаніи организма и такимъ образомъ ослабляютъ и питаніе зародышевой плазмы или когда они оказываютъ прямое вліяніе на состояніе этой плазмы. Такая теорія наслѣдственности заставляетъ придавать въ процессѣ развитія главное значеніе отбору; отборъ приводитъ къ тому, что закрѣпляются и усиливаются тѣ случайно появившіяся индивидуальныя измѣненія, которыя оказываются полезными для сохраненія вида, и уничтожаются или ослабляются тѣ особенности организма, которыя оказываются вредными.

---

[1]) Болѣе подробный рефератъ объ этой книгѣ м н о ю напечатанъ въ «Научномъ Словѣ» 1904 г. № 4.

Законъ естественнаго отбора распространяетъ свое дѣйствіе и на жизнь человѣческихъ обществъ, въ томъ числѣ на жизнь государствъ и народовъ. Въ теченіе всей исторіи человѣчества происходитъ постоянное соревнованіе и борьба между народами, заселяющими земной шаръ. Каждый стремится обезпечить себѣ безопасность и даже добиться преобладанія надъ своими соперниками. И въ этой борьбѣ выживаютъ только сильнѣйшіе ея участники. Тотъ, кто оказывается болѣе слабымъ, неумолимой рукой исторіи устраняется отъ историческаго существованія. На этомъ законѣ отбора и основана гибель различныхъ культуръ и народовъ, которая уже столько разъ имѣла мѣсто во всемірной исторіи. Безусловно неправильно довольно распространенное мнѣніе, будто цѣлые народы, подобно отдѣльнымъ людямъ, должны неминуемо переживать періоды дѣтства, зрѣлаго возраста, старости и кончать свое существованіе естественной смертью. Смерть, какъ неизбѣжное окончаніе существованія, есть удѣлъ только индивидовъ, но не цѣлыхъ народовъ. Вымираніе цѣлаго вида или народа никогда не является смертью отъ старости; оно всегда представляетъ продуктъ внѣшнихъ условій, которыя могутъ быть устранены. И если народу или цѣлой группѣ народовъ удастся устранить изъ процесса своего развитія тѣ условія, которыя приводятъ къ его ослабленію въ борьбѣ съ соперниками, то онъ можетъ обезпечить себѣ непрерывное прогрессивное существованіе и не бояться политической и культурной смерти. Если бы древніе греки и римляне обладали достаточными знаніями о законахъ соціальнаго развитія и сумѣли воспользоваться этими знаніями для необходимыхъ соціальныхъ реформъ, то они могли бы предохранить себя отъ вырожденія, а свою культуру отъ крушенія въ столкновеніи съ варварами. Въ настоящее время появленіе и разработка эволюціонной теоріи превратили человѣка изъ простого участника борьбы за существованіе въ критическаго наблюдателя, сообщивъ ему отсутствовавшее до сего времени пониманіе внутренняго хода этой борьбы. Люди могутъ выяснять, что для нихъ въ этой борьбѣ выгодно и что вредно, и принимать мѣры для устраненія вредныхъ послѣдствій.

Тогда какъ развитіе царства животнаго и растительнаго покоится исключительно на отборѣ и наслѣдственности прирожденныхъ видоизмѣненій, въ исторіи человѣчества видную роль играетъ т р а д и ц і я. При ея помощи всѣ пріобрѣтенія, добываемыя человѣкомъ въ теченіе его индивидуальной жизни и не передаваемыя по наслѣдству, не погибаютъ безслѣдно, но накопляются и образуютъ культурное достояніе, переходящее изъ поколѣнія въ поколѣніе. Традиція играетъ большую роль въ борьбѣ за существованіе примѣнительно къ человѣческому роду. По отношенію къ ней дѣйствуетъ тотъ же самый законъ

отбора. Только тѣ культурныя пріобрѣтенія выживаютъ, которыя способствуютъ большому могуществу соціальныхъ образованій.

Право также образуется и развивается подъ вліяніемъ закона отбора. У человѣка соціальные инстинкты развиты меньше, чѣмъ у животныхъ; сравнительно съ инстинктомъ преобладающее значеніе получаетъ интеллектъ. Но интеллектъ настроенъ индивидуалистически. Такъ какъ однако опытъ показалъ человѣческимъ обществамъ, какую огромную роль играетъ въ борьбѣ за существованіе соціальная сплоченность, то пришлось возмѣщать слабое развитіе соціальныхъ инстинктовъ цѣлыми системами нормъ и предписаній, которыя воздѣйствуютъ на человѣческую волю принужденіемъ, страхомъ зла, грозящаго за ихъ нарушеніе. Хотя содержаніе этихъ велѣній иногда опредѣляется простымъ произволомъ властителей, но отборъ ставитъ этому произволу предѣлы. Если содержаніе нормъ не отвѣчаетъ истиннымъ потребностямъ общества, то послѣднее оказывается слабымъ въ соревнованіи съ другими общественными тѣлами и гибнетъ въ неравной борьбѣ за существованіе.

Въ предѣлахъ эмпирическаго знанія мы можемъ установить общее положеніе, что все развитіе направлено къ тому, чтобы сохранить и произвести наибольшую сумму органической жизни. При этомъ во всей природѣ неизмѣнно индивидуальный интересъ является подчиненнымъ интересу цѣлаго вида, такъ что можно даже подумать, что индивидъ никогда не является самоцѣлью, но имѣетъ своимъ назначеніемъ лишь выполненіе извѣстной функціи для цѣлаго вида; какъ только индивидъ становится безполезнымъ для сохраненія вида, онъ обыкновенно во всей природѣ обреченъ на быструю погибель. «Этотъ законъ природы, говоритъ нашъ авторъ, т. е. полное подчиненіе индивидуальныхъ интересовъ интересамъ вида, долженъ примѣняться и къ развитію человѣчества... Для политики отсюда вытекаетъ то руководящее правило, что интересы поколѣній, живущихъ въ настоящее время, не должны ставиться выше интересовъ будущихъ поколѣній, но, собственно говоря, должно имѣть мѣсто обратное. Правда, пока еще это требованіе не получило практическаго признанія, такъ какъ наша этическая культура еще недостаточно высоко развита. Но теоретическое ученіе о происхожденіи видовъ несомнѣнно ведетъ къ требованію развитія этики въ смыслѣ эволюціонной этики» (242 слл.). Эта мысль о необходимости заботы о будущихъ поколѣніяхъ красной нитью проходитъ черезъ всю книгу Шалльмайера и составляетъ основную идею всѣхъ его политическихъ предложеній. Необходимо заботиться о томъ, чтобы въ народѣ размножались преимущественно тѣ элементы, которые способны двигать впередъ куль-

турное развитіе. Иначе народу грозитъ пораженіе въ борьбѣ за существованіе. Критика современной европейской культуры приводитъ автора къ печальному выводу, что она создала массу условій, которыя способствуютъ именно сохраненію и размноженію менѣе цѣнныхъ индивидовъ на счетъ болѣе цѣнныхъ въ культурномъ отношеніи. Сюда авторъ относитъ и дѣйствіе войны при системѣ всеобщей воинской повинности и разрушительной военной техники, и порядокъ распредѣленія богатствъ, и дѣйствіе извращеннаго половаго отбора, и значеніе проституціи, и чрезмѣрную снисходительность къ вступленію въ бракъ больныхъ и вырождающихся лицъ. Китайская культура во многихъ отношеніяхъ стоитъ на высшей точкѣ, ибо Китайцамъ удалось создать такія соціальныя условія, которыя поддерживаютъ культурное развитіе въ теченіе тысячелѣтій и препятствуютъ вырожденію націи. Наша культура непремѣнно должна быть переработана въ сторону усиленія заботы о грядущихъ поколѣніяхъ[1]).

---

[1]) Изъ нашихъ соотечественниковъ пытается положить дарвинизмъ въ основу соціологіи д-ръ Т. Д. Фаддеевъ, Социология (вып. I, 1917 г.). Этотъ авторъ выступаетъ съ утвержденіемъ, что основнымъ стремленіемъ соціальной жизни является стремленіе къ борьбѣ. Страданіе есть нормальная и неизбѣжная составная часть жизни, такъ какъ въ основѣ жизни лежитъ борьба за существованіе. Такова соціальная жизнь органическаго существа на землѣ. Изъ нея то и развилась соціальная жизнь человѣка. Медленно и постепенно мѣнялись его убѣжденія, взгляды и идеалы. Но такъ какъ, несмотря на весь свой прогрессъ, человѣкъ не уничтожилъ борьбу за существованіе, то и основныя проявленія его жизни остались по существу тѣ же, что были и раньше. Страхъ за свою жизнь и стремленіе воспользоваться жизнью другого существа для своей цѣли являются и въ настоящее время основными побужденіями человѣка, а страданіе является главнымъ мотивомъ въ жизни его чувствъ (21—22).

ГЛАВА IX.

Біологическая соціологія.

§ 57. Общая характеристика.

I. Въ первой половинѣ XIX вѣка біологія сдѣлала большіе успѣхи, которые сводились, прежде всего, къ разработкѣ ученія о клѣткѣ, какъ основѣ каждаго біологическаго организма. Въ 1838 году Шлейденъ доказалъ микроскопическимъ анализомъ, что растенія состоятъ изъ массы клѣтокъ, а въ 1839 году тоже самое относительно животныхъ установилъ Шваннъ. Органическая субстанція, изъ которой состоятъ клѣтки, была изслѣдована въ 1830 году Hugo von Mohl'емъ и получила названіе протоплазмы. Одноклѣточные организмы въ природѣ открыты, главнымъ образомъ, трудами Брауна, Нэгели и Геккеля.

Въ результатѣ оказалось, что каждый сложный біологическій организмъ состоитъ изъ клѣтокъ, каждая изъ которыхъ представляетъ собой живое существо. Будучи поставлены между собой въ опредѣленныя соотношенія, клѣтки совмѣстными силами выполняютъ общую работу многоклѣточнаго организма, называемую его жизнью. Чтобы опредѣлить точнѣе характеръ соотношенія между клѣтками, біологи усвоили себѣ понятіе раздѣленія труда, которое впервые выдвинуто было въ экономической литературѣ по отношенію къ хозяйственной организаціи человѣческихъ обществъ. Сложный живой организмъ началъ представляться въ видѣ цѣлаго общества клѣтокъ, которое основано на раздѣленіи труда. При смѣнѣ входящихъ въ него частей это общество не мѣняетъ своей индивидуальности, такъ какъ именно его форма, опредѣляемая организаціей сотрудничества клѣтокъ, остается безъ перемѣнъ.

При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего удивительнаго, если и въ соціологіи съ новой силой вспыхнули тѣ біологическія аналогіи, приравнивающія общество людей къ большому животному, которыя мы уже встрѣчали у античныхъ, средневѣковыхъ и новыхъ писателей.

Только теперь эти аналогіи получили подъ собой болѣе солидную опору въ ученіи о клѣткѣ, какъ объ индивидѣ, изъ котораго слагается общество клѣтокъ, представляющее изъ себя сложную индивидуальность многоклѣточнаго животнаго. Создалась цѣлая соціологическая школа, въ основѣ которой лежитъ тенденція приравнять законы жизни общества къ законамъ существованія біологическихъ организмовъ. Сторонники такихъ ученій видятъ въ обществѣ единство, которое должно быть помѣщено въ одну категорію съ многоклѣточными животными. Дѣло въ томъ, что, если животное можно разсматривать, какъ сложное цѣлевое единство, какъ общество клѣтокъ, объединенное общей задачей, состоящей въ поддержаніи жизни, то и общество людей есть также телеологическое единство, объединенное цѣлью жить и достигающее этой цѣли путемъ дифференцированной работы различныхъ клѣтокъ и образующихся изъ нихъ тканей и органовъ. Всѣ эти части совокупнымъ трудомъ выполняютъ общую задачу.

II. Біологическая школа любитъ говорить не только о соціальной анатоміи и физіологіи, но даже и о соціальной патологіи, считая, что соціальный организмъ подверженъ своего рода заболѣваніямъ, аналогичнымъ съ болѣзнями организма біологическаго. Говорятъ также о размноженіи соціальныхъ организмовъ, о явленіяхъ наслѣдственности, о ростѣ ихъ. При этомъ для наиболѣе крайнихъ представителей школы положеніе о родствѣ общества и біологическаго организма является не простымъ эвристическимъ пріемомъ, рабочей гипотезой, но принципомъ самой науки, догматической истиной, а потому они проводятъ свои аналогіи между обществомъ и многоклѣточнымъ біологическимъ организмомъ до крайнихъ предѣловъ.

Другіе ученые пользуются біологическими аналогіями болѣе осторожно. Нѣкоторые изъ нихъ, сохраняя убѣжденіе въ аналогичности общества и біологическаго организма, тѣмъ не менѣе подчеркиваютъ и черты различія между ними, которыя выражаются, главнымъ образомъ въ большей дискретности соціальнаго организма, т. е. въ большей самостоятельности его частей, а также въ психическомъ характерѣ связи, объединяющей людей въ общество. При такой осторожной позиціи, они сближаются съ представителями другихъ соціологическихъ школъ, которые, полагая въ основу соціологіи иные принципы, позволяютъ себѣ однако пользоваться біологической аналогіей, какъ однимъ изъ пріемовъ изслѣдованія, какъ эвристической гипотезой. Мы уже отмѣтили, что видную роль играетъ этотъ пріемъ у такого представителя механистической соціологіи, какъ Спенсеръ. Съ примѣненіемъ понятія

«организмъ» къ человѣческому обществу мы встрѣтимся и у нѣкоторыхъ представителей психологической школы, каковы, напр., Вундтъ и Фулье.

Въ дальнѣйшемъ мы разсмотримъ болѣе подробно ученія двухъ представителей біологической школы: Лиліенфельда и Шеффле. Я не считаю необходимымь останавливаться на другихъ сторонникахъ этой школы, такъ какъ это не представляетъ большого интереса для выясненія развитія науки объ обществѣ. Не буду я, въ частности, касаться книги Рене Вормса объ общественномъ организмѣ[1]), такъ какъ этотъ авторъ позже отказался отъ біологической позиціи и его доктрина въ ея позднѣйшемъ выраженіи будетъ разсмотрѣна въ другомъ мѣстѣ.

§ 58. Лиліенфельдъ.

I. Лиліенфельдъ изложилъ свои мысли объ обществѣ въ двухъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ «Мысли о соціальной наукѣ будущаго» появилось сперва въ 1872 г. на русскомъ языкѣ (часть I, подъ буквами П. Л.), а затѣмъ въ 1873—1881 гг. въ болѣе полномъ видѣ (5 томовъ)—на нѣмецкомъ (I-й т. также подъ буквами P.L.); второй трудъ Лиліенфельда вышелъ въ 1896 г. на французскомъ языкѣ подъ заглавіемъ «Соціальная патологія».

Для Лиліенфельда идея соціальнаго организма является не просто рабочей гипотезой, но вполнѣ реальной аналогіей. «Для того, чтобы человѣческое общество сдѣлалось предметомъ положительной науки, говоритъ Лиліенфельдъ, одинъ только исходъ: необходимо включить въ рядъ органическихъ существъ и самое человѣческое общество, какъ организмъ, стоящій въ развитіи своемъ на столько же выше человѣческаго организма, на сколько сей послѣдній возвышается надъ всѣми прочими организмами природы. Только подъ этимь условіемъ соціальная наука можетъ получить реальное основаніе подобно естествознанію; только подъ этимъ условіемъ человѣческое общество, какъ реальный организмъ, можетъ быть признанъ неразрывной частью естества; только подъ этимъ условіемъ соціальная наука изъ догматической сдѣлается положительной. Дарвинъ нашелъ нить, связывающую весь органическій міръ въ одно общее цѣлое и представляющую его продолженіемъ міра неорганическаго. Составляетъ ли человѣкъ послѣднее звено въ этой цѣпи? Не идетъ ли она еще дальше? Не представляютъ ли собою разныя общественныя органическія группы такіе же реальные организмы, какъ и

---

[1]) Organisme et société (1896). Рус. пер. 1897 г. «Общественный организмъ».

самъ человѣкъ? Эти соціальные организмы не дѣйствуютъ ли они и не развиваются ли они по тѣмъ же самымъ основнымъ органическимъ законамъ, какъ и всѣ прочія органическія существа въ природѣ, лишь съ тою разницей, что въ общественныхъ организмахъ начало цѣлесообразности еще болѣе преобладаетъ надъ началомъ причинности, чѣмъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ? Не находится ли человѣкъ со своими потребностями и стремленіями, какъ матеріальными, такъ и духовными, въ такомъ же отношеніи къ общественному организму, какъ и каждая отдѣльная органическая клѣточка среди растительнаго и животнаго организма?... Наконецъ, все человѣчество, не представляетъ ли оно намъ органическое существо, соединяющее въ себѣ въ одно цѣлое отдѣльныя общественныя группы, относящіяся къ нему, какъ части къ цѣлому?» (русское изд., стр. 25—26).

II. Общество есть организмъ, потому что въ немъ мы находимъ всѣ отличительныя черты организма: единство, цѣлесообразность, специализацію органовъ, капитализацію силъ (въ смыслѣ накопленія запасовъ и потенціальныхъ силъ), неповторяемость движеній (въ отличіе отъ механизма). «Существенное отличіе дѣйствія органическихъ силъ отъ неорганическихъ заключается въ болѣе цѣлесообразномъ движеніи естества, обусловливаемомъ усовершимостью органической жизни путемъ какъ внутренней, такъ и внѣшней специализаціи и капитализаціи силъ» (рус. изд. 72—3). Однако въ соціальномъ организмѣ отсутствуетъ лимфатическая и кровеносная система, мускульная система и костный скелетъ; онъ состоитъ, по Лиліенфельду, изъ нервной системы, которую составляютъ люди, входящіе въ общество именно своими нервными клѣтками, и изъ междуклѣточной ткани, которую составляетъ все то, что выработали люди, входящіе въ общество (дома, желѣзныя дороги, книги, произведенія искусства, деньги, писанные законы, пережитки).

Въ жизни общества различаются три главнѣйшія функціи: 1) физіологическая или экономическая; 2) морфологическая или юридическая; 3) индивидуальная (тектологическая, объединяющая) или политическая. Хозяйственная сфера аналогична кровообращенію біологическаго организма; право играетъ ту же роль, какую въ біологическомъ организмѣ играетъ нервная система, управляющая образованіемъ органовъ и тканей; правительства соотвѣтствуютъ центральной нервной системѣ. Здоровое состояніе соціальнаго организма обусловлено правильнымъ соотношеніемъ консервативнаго и либеральнаго элемента (наслѣдственности и приспособленія). Болѣзни соотвѣтствуютъ заболѣваніямъ мозга: больное хозяйство соотвѣтствуетъ dementia, больное право—delirium, больное правительство—параличу. Терапія состоитъ въ возбу-

жденіи или успокоеніи энергій, въ переработкѣ или перераспредѣленіи выработанныхъ и потребляемыхъ благъ.

Лиліенфельдъ выводитъ законы прогресса для всѣхъ трехъ сферъ дѣятельности общества. «Политическій прогрессъ заключается въ усиленіи власти и расширеніи политической свободы, экономическій прогрессъ—въ увеличеніи собственности и расширеніи экономической свободы, а юридическій прогрессъ въ упроченіи права и развитіи юридической свободы» (рус. изд. 91). Свобода въ обществѣ можетъ быть, конечно, только относительная; безусловная свобода такъ же невозможна въ обществѣ, какъ безграничное движеніе въ природѣ. Для опредѣленія мѣры свободы, которая является допустимой, авторомъ предлагается установленіе средней экономической, юридической и политической энергіи, развиваемой членами даннаго общества въ данный историческій моментъ.

Но Лиліенфельдъ говоритъ по старости соціальнаго организма, которая приводитъ къ тому, что онъ обращается въ неорганическій механизмъ или атипію. Сѣверо-американскія общества, думаетъ авторъ, находятся въ періодѣ расцвѣтанія, англійское—въ фазѣ процвѣтанія, а турецкое племя—въ періодѣ отцвѣтанія (166). Смерть общества обусловливается тѣми же причинами, какъ и смерть всякаго организма, т. е. распаденіемъ частей, разложеніемъ; наступаетъ она какъ отъ внѣшнихъ причинъ, такъ и отъ внутреннихъ. Но возможно и перерожденіе общества; чѣмъ больше развито общество, тѣмъ больше его способность къ перерожденію; можетъ быть, настанетъ когда либо время, когда отдѣльныя части человѣчества уже не будутъ умирать, а лишь перерождаться, и по мѣрѣ развитія человѣчества самое перерожденіе будетъ происходить послѣдовательнѣе, цѣлесообразнѣе и разумнѣе. Относительно хода развитія человѣка и человѣчества Лиліенфельдъ, слѣдуя аналогіи съ извѣстнымъ біогенетическимъ закономъ Геккеля, выставляетъ положеніе, что каждый человѣкъ, начиная отъ высшихъ стадій своего зародышеваго развитія, до полной зрѣлости, реально проходитъ черезъ всѣ эпохи историческаго развитія человѣчества, такъ же, какъ человѣческій зародышъ въ низшихъ стадіяхъ проходитъ черезъ періоды развитія низшихъ органическихъ формъ.

Позитивная соціологія, по ученію Лиліенфельда, составляетъ область промежуточную между біологіей и метафизической соціологіей или теологіей, которая разсматриваетъ все человѣчество, какъ цѣлое, въ его отношеніи къ абсолюту. Аналогіи между обществомъ и біологическимъ организмомъ Лиліенфельдъ придаетъ настолько реальное значеніе, что онъ рекомендуетъ не только соціальные процессы

пояснять изъ біологическихъ, но и наоборотъ—біологическіе изъ соціальныхъ.

§ 59. Шеффле.

I. Обширный трудъ Шеффле называется «Bau und Leben des sozialen Körpers». Первое изданіе этой книги появилось въ 4-хъ томахъ въ 1875—1878 гг., второе изданіе въ 2-хъ томахъ—въ 1896 г.

Какъ и огромное большинство современныхъ соціологовъ, авторъ дѣлитъ весь міръ на три царства: неорганическую природу, органическую природу или міръ животно-растительный и міръ лично-соціальный. Отъ представителей механистической соціологіи Шеффле выгодно отличаетъ то обстоятельство, что онъ не считаетъ возможнымъ въ предѣлахъ эмпирическаго знанія провести монистическое представленіе о мірѣ, такъ какъ понимаетъ, что психическія явленія не могутъ быть выведены изъ физическихъ. «Процессъ, при посредствѣ котораго уничтожается движеніе, какъ послѣдняя волна нервно-молекулярныхъ колебаній, чтобы вновь появиться въ нашемъ сознаніи въ качествѣ ощущенія, обозначаетъ такой переходъ, котораго не въ состояніи осилить самый смѣлый спиритуализмъ или матеріализмъ» (1,5). Психическій міръ данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ физическій; съ метафизической точки зрѣнія лучше считать оба эти міра различными проявленіями одной и той же непознаваемой субстанціи (агностицизмъ). Тѣмъ не менѣе отчетливыхъ указаній на какой либо особый характеръ психической причинности мы у Шеффле не найдемъ и это составляетъ главную причину его дальнѣйшихъ ошибокъ.

Съ другой стороны, слѣдуетъ отмѣтить, что Шеффле очень настаиваетъ на отдѣленіи знанія отъ вѣры и указываетъ на то, что всякіе вопросы объ оправданіи міра, вопросы т. наз. теодицеи, выходятъ за предѣлы точной науки. Это ему не мѣшаетъ, однако, разсуждая объ эволюціи органическаго міра, приписывать извѣстную телеологичность природѣ, проявляющуюся, напримѣръ, въ цѣлесообразномъ приспособленіи организма къ окружающей средѣ. Противъ такой постановки, съ моей точки зрѣнія, по существу возражать не приходится; но она нуждается въ большемъ обоснованіи, котораго мы у Шеффле не находимъ, опять таки вслѣдствіе его незнакомства съ ученіемъ о творческой психической причинности. Но уже несомнѣнной непослѣдовательностью является то обстоятельство, что, провозгласивъ необходимость отдѣленія вѣры отъ знанія. Шеффле тѣмъ не менѣе не додумался до разграниченія чистой научной теоріи отъ построенія оцѣнокъ и практическихъ идеаловъ. Напротивъ, онъ высказываетъ мысль, что ученый непремѣнно долженъ устанавливать

прогнозъ будущаго и отмѣчать, въ какомъ направленіи пойдетъ общественное развитіе, что́ изъ общественныхъ порядковъ должно быть удержано и что́ подлежитъ уничтоженію. Подъ вліяніемъ этой мысли въ его построенія часто вплетаются чисто нормативныя соображенія, причемъ авторъ нерѣдко дѣлаетъ ихъ, какъ прямой выводъ изъ тѣхъ біологическихъ аналогій, которыя, какъ сейчасъ увидимъ, вообще играютъ чрезмѣрную роль въ его трудѣ. Напримѣръ, онъ признаетъ семейную собственность и ея переходъ по наслѣдству соціальной необходимостью, такъ какъ иначе не можетъ быть обезпечено питаніе и сохраненіе соціальнаго организма (1, 68).

II. Въ предисловіи къ 1 и 2 изданію Шеффле очень настаиваетъ на томъ, что онъ отдаетъ должное признанію особой природы соціальнаго тѣла, причемъ оттѣнилъ въ достаточной степени его психическую природу; хотя онъ и пользовался широко «реальными аналогіями» изъ области біологіи, но настолько былъ осторожен ъ въ этомъ отношеніи, что даже избѣгалъ въ примѣненіи къ обществу такихъ выраженій, какъ «организмъ» или «органическій». И дѣйствительно, Шеффле постоянно настаиваетъ на томъ, что члены общества объединяются духовной связью, въ созданіи и поддержаніи которой играетъ большую роль все разростающаяся и осложняющаяся символика языка науки и искусства. Цѣлая книга посвящена ученію о соціальной психологіи.

Тѣмъ не менѣе приходится рѣшительно причислить Шеффле къ біологической школѣ и утверждать, что ему не удалось въ должной мѣрѣ показать особность соціологіи отъ біологіи какъ со стороны объекта изученія, такъ и со стороны метода. Самыя основныя особенности соціально - психическихъ процессовъ у Шеффле выдвинуты недостаточно: соціальная психологія въ его изложеніи сводится къ суммированію духовныхъ проявленій отдѣльныхъ личностей, входящихъ въ составъ общества. Качественныя отличія массовыхъ процессовъ остаются незамѣченными. Съ другой же стороны единственнымъ методомъ Шеффле, въ сущности, всетаки являются именно эти «реальныя аналогіи» съ біологическими явленіями. Само соціальное тѣло строится въ цѣломъ по аналогіи съ живымъ организмомъ. Какъ въ послѣднемъ приходится различать душу и тѣло, такъ и въ обществѣ Шеффле различаетъ неорганическіе и органическіе элементы, соединенные въ одно цѣлое психической связью; причемъ съ одной стороны мы имѣемъ естественные элементы общества—народное богатство, зиждущееся на фактѣ поселенія на извѣстной территоріи, съ другой стороны—личные элементы, составляющіе населеніе. Какъ біологическій организмъ распадается на клѣтки; такъ и соціальный, причемъ роль клѣтокъ въ послѣднемъ

играютъ семейныя единицы. Клѣтки соединяются въ ткани, а ткани, приспособляясь къ выполненію опредѣленныхъ функцій, образуютъ органы. Подобнаго же рода ткани находитъ Шеффле и въ обществѣ въ видѣ всевозможныхъ общественныхъ соединеній и союзовъ и затѣмъ внимательно анализируетъ органы, служащіе для питанія, защиты, воспріятія, размышленія и т. п. Такимъ путемъ обнаруживается наличность въ обществѣ и пищеварительной системы, и мускульной, и нервной.

III. Переходя къ вопросу объ эволюціи общества, Шеффле продолжаетъ оставаться на той же почвѣ біологическихъ аналогій. Эволюція біологическихъ организмовъ создана приспособленіемъ, наслѣдственностью и отборомъ. Тѣ же самыя силы дѣйствуютъ и въ соціальномъ мірѣ. Разница состоитъ въ томъ, главнымъ образомъ, что люди борются соединенными силами, цѣлыми обществами, и что они могутъ воздѣйствовать на самый процессъ борьбы за существованіе, мѣнять формы и пріемы этой борьбы. Въ этомъ отдѣлѣ Шеффле отказывается идти по стопамъ Конта и выставлять какой либо законъ общественной эволюціи, который бы имѣлъ опредѣленное матеріальное содержаніе. Онъ утверждаетъ, что всѣ стороны общественной жизни вліяютъ другъ на друга, и признаетъ, что въ процессѣ эволюціи могутъ быть задержки прогресса и даже попятное движеніе. Тѣмъ не менѣе онъ убѣжденъ, что въ общемъ человѣчество всегда будетъ прогрессировать и что этотъ прогрессъ будетъ выражаться въ расчлененіи каждаго общества съ усиленіемъ въ тоже время его единства и въ упроченіи связей между отдѣльными народами, такъ что человѣчество будетъ идти къ созданію единой для всѣхъ народовъ культуры и цивилизаціи.

Въ спеціальной части своего труда (II томъ 2-го изданія) Шеффле пытается прослѣдить соціологическую эволюцію семьи, народнаго хозяйства, науки, искусства, государства и международныхъ отношеній. Вообще обьемистый трудъ Шеффле представляетъ собой работу, направленную больше вширь, чѣмъ вглубь, и, захватывая очень много вопросовъ, недостаточно глубоко проникаетъ въ самую суть изучаемыхъ явленій.

ГЛАВА X.

Психологическая соціологія.

§ 60. Габріэль Тардъ.

I. Къ психологической школѣ обыкновенно причисляется французскій криминалистъ Габріэль Тардъ, который началъ развивать свои воззрѣнія въ 1874 г. въ рядѣ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ «Revue philosophique», а затѣмъ издалъ цѣлую серію крупныхъ и мелкихъ монографій (важнѣйшія существуютъ въ русскомъ переводѣ: «Законы подражанія», «Соціальная логика», «Соціальные этюды»).

Подобно Курно, Тардъ различаетъ въ мірѣ двоякаго рода элементы: значительная часть явленій укладывается въ логическія формулы, выражающія постоянную закономѣрность природы; но, на ряду съ этимъ, въ природѣ есть и элементы безпорядка и разнообразія, которые ни въ какія формулы несводимы. Задача науки состоитъ въ выведеніи тѣхъ обобщеній, которыя оказываются возможными; индивидуальное и не укладывающееся въ рамки обобщеній никогда не можетъ составить предмета науки и служитъ только предметомъ искусства. Поэтому и исторія лишь постольку становится наукой, поскольку отношенія причинности, выдвигаемыя ею, представляютъ собой отношенія между причиной общей, способной повторяться или дѣйствительно повторяющейся, и общимъ слѣдствіемъ, точно также повтореннымъ или способнымъ повторяться.

Тардъ убѣжденъ, что причинность, дѣйствующая во всѣхъ міровыхъ явленіяхъ, болѣе или менѣе однородна. Онъ не знаетъ особенной психической причинности. Всѣ явленія природы должны быть разсматриваемы наукой съ трехъ сторонъ: со стороны повтореній, противоположеній и приспособленій. Законы повторенія, противоположенія и приспособленія могутъ быть открыты какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ мірѣ біологическомъ и, наконецъ, въ мірѣ соціальномъ. Въ фи-

зическихъ наукахъ мы имѣемъ прежде всего законы повторенія, какъ напримѣръ, Ньютоновскій законъ тяготѣнія: всегда и вездѣ тѣла притягиваются прямо пропорціонально массамъ и обратно пропорціонально квадратамъ разстояній; затѣмъ дѣйствуютъ законы противоположенія и приспособленія, напримѣръ, въ случаѣ интерференціи лучей свѣта и вообще въ случаяхъ скрещиванія и сложенія разнаго рода физическихъ силъ. Въ области біологіи повторяющимся элементомъ является клѣточка, процессы повторенія мы видимъ въ привычкахъ и въ наслѣдственности, которая также есть одно изъ проявленій привычки. Есть здѣсь и противоположенія, какъ напр.: функціональная диссиммeтрія между двумя половинками мозга. Сила приспособленія выражается здѣсь въ той гармоніи, которую представляетъ собой каждый сложный организмъ. Тѣже самые процессы происходятъ въ области соціальныхъ явленій. И здѣсь элементарнымъ фактомъ, который лежитъ въ основѣ общества, является повтореніе. Общество есть собраніе существъ, подражающихъ другъ другу. Подражаніе есть тотъ процессъ, который объединяетъ людей въ общество и придаетъ фактамъ соціальное значеніе. Соціологія есть коллективная психологія и занимается изученіемъ междупсихическихъ процессовъ, происходящихъ между людьми, во главѣ которыхъ стоитъ подражаніе. Поэтому общество можно опредѣлить какъ подражаніе, а само подражаніе есть видъ гипнотизма. Тардъ увѣряетъ, что каждый человѣкъ въ обществѣ есть нѣчто въ родѣ сомнамбула. Подражаніе въ соціологіи играетъ такую же роль, какъ колебанія эфира въ физикѣ, и составляетъ главную матерію соціальной жизни.

Но подражать приходится какому нибудь образцу. Такимъ образцомъ является изобрѣтеніе. Такъ какъ въ обществѣ, какъ и во всей природѣ, наряду съ правильными, закономѣрными рядами явленій, есть элементъ разнообразія, не укладывающійся въ правильные ряды, то образцовъ для подражанія всегда имѣется нѣсколько; отъ каждаго изобрѣтенія исходятъ подражательные лучи. Эти лучи сталкиваются между собою и тогда происходитъ явленіе интерференціи волнъ подражанія, напоминающее собою физическую интерференцію. Скрестившіеся лучи могутъ вступить между собою въ различныя соотношенія. Они могутъ помогать другъ другу и тогда получаются союзы идей. Но они могутъ и противодѣйствовать другъ другу. Тогда происходятъ логическіе поединки, которые выражаютъ собой явленіе противоположенія въ соціальномъ мірѣ. Поединокъ происходитъ прежде всего въ головѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, который находится въ нерѣшимости, какому лучу отдать предпочтеніе. Когда же индивиды приняли свои

рѣшенія, то борьба происходитъ уже на соціальной почвѣ, превращается въ борьбу партій, народовъ, цѣлыхъ соціальныхъ группъ. Такъ получаются войны, явленія конкуренціи, партійные, религіозные, научные споры.

Въ результатѣ логическихъ поединковъ такъ или иначе устанавливается миръ; либо одна идея побѣдитъ и вытѣснитъ другую, либо получится новый синтезъ, въ которомъ примирятся враждующія идеи. Въ этомъ выражается соціальное приспособленіе, которое создаетъ болѣе или менѣе уравновѣшенныя системы идей, приспособившихся другъ къ другу. Приспособленіе происходитъ прежде всего въ инидивидуальномъ мозгу, въ мозгу изобрѣтателя, но затѣмъ распространяется подражаніемъ и получаетъ соціальное значеніе. При этомъ слѣдуетъ считаться съ главнымъ и основнымъ закономъ подражанія, который состоитъ въ томъ, что всякій примѣръ стремится распространяться въ группѣ по геометрической прогрессіи, если только не встрѣчаетъ сильнаго сопротивленія въ другихъ конкурирующихъ идеяхъ. Такъ какъ подражать можно и старымъ образцамъ (тогда возникаетъ обычай) и новымъ (тогда возникаетъ подражаніе—мода), то и укрѣпившіяся по старинной традиціи идеи могутъ оказывать рѣшительное сопротивленіе новымъ образцамъ. Но такъ или иначе, въ общемъ, по убѣжденію Тарда, жизнь идетъ къ выработкѣ все болѣе и болѣе всеобъемлющихъ синтезовъ, къ созданію такихъ цивилизацій, которыя охватываютъ собой все большія и большія массы людей. Удастся ли, впрочемъ, этому процессу преодолѣть присущее міру многообразіе, въ этомъ Тардъ не увѣренъ и окончательнаго взгляда по вопросу о заключительномъ фазисѣ человѣческой эволюціи не высказываетъ.

Главный своей заслугой Тардъ считаетъ то обстоятельство, что онъ свелъ соціальные процессы къ наиболѣе мелкимъ, какіе только можно подмѣтить въ обществѣ. Ошибка прежнихъ соціологовъ состояла въ томъ, что они обращали вниманіе на сравнительно крупные процессы и въ нихъ пытались открыть соціальную закономѣрность. По убѣжденію Тарда, какъ въ основѣ физико-химическихъ явленій лежатъ въ конечномъ счетѣ молекулярные процессы, какъ въ основѣ біологическихъ явленій лежитъ жизнь клѣтокъ, такъ и къ познанію соціальной закономѣрности мы должны идти отъ тѣхъ индивидовъ, которые составляютъ общество, и отъ повторяющихся процессовъ ихъ между-психическаго взаимодѣйствія, которые представляютъ собой какъ бы молекулярныя явленія общественной жизни. Своимъ главнымъ противникомъ Тардъ считаетъ Дюркгейма, защищающаго ученіе о самостоятельномъ и объективномъ характерѣ соціальныхъ явленій. Дюркгеймъ, думаетъ

Тардъ, не въ достаточной степени считается съ тѣмъ фактомъ, что только личность съ ея изобрѣтеніями лежитъ въ основѣ каждаго соціальнаго факта и что только при посредствѣ подражаній личное изобрѣтеніе пріобрѣтаетъ соціальное значеніе. Несогласенъ Тардъ и со Спенсеромъ, главнымъ образомъ, съ его положеніемъ о неустойчивости однороднаго; по ученію Тарда, напротивъ, только однородное и является устойчивымъ и въ движеніи къ однородному состоитъ прогрессъ.

II. Таковы, въ самыхъ общихъ чертахъ, идеи французскаго соціолога. Самымъ главнымъ недостаткомъ этой теоріи я считаю то, что Тардъ, стремясь создать психологическую теорію общества, въ сущности даетъ намъ теорію механистическую. Такое сужденіе я основываю на томъ, что для Тарда нѣтъ принципіальнаго различія между причинностью, которая проявляется въ мірѣ физическомъ и въ мірѣ психическомъ. Онъ старается создать такую теорію соціальной причинности, въ которой наблюдался бы полный параллелизмъ съ теоріей физической причинности. На каждомъ шагу своихъ сочиненій онъ старается убѣдить читателя въ наличности такого параллелизма. Въ результатѣ оказывается, что въ соціальныхъ явленіяхъ возможно почти такое же сведеніе къ количествамъ, какъ въ физикѣ. Особенно любимой наукой для Тарда оказывается не безъ основанія статистика и отъ нея онъ ожидаетъ главныхъ результатовъ при изученіи общественной закономѣрности. Когда Тардъ говоритъ о психикѣ, то передъ нимъ всегда предносятся картины молекулярныхъ процессовъ, происходящихъ въ мозгу, т. е. онъ подходитъ къ психикѣ со стороны сопутствующихъ ей физическихъ явленій. Соотвѣтственно съ этимъ и отдѣльныя психическія явленія въ его представленіяхъ субстанціируются. Для Тарда идеи, чувства, акты воли—не абстрактно выдѣляемыя стороны единаго и слитнаго процесса, именуемаго душой человѣка, но—нѣчто вродѣ особыхъ вещей, отграниченныхъ другъ отъ друга и чуть ли не перемѣщающихся въ пространствѣ. Такимъ образомъ, психологія Тарда очень похожа на физику. Поэтому и соціальные процессы, хотя называются психическими, но объясняются, въ сущности, механическимъ путемъ. Изобрѣтеніе по ученію Тарда есть не что иное, какъ результатъ интерференціи подражательныхъ идей, скрещивающихся въ головѣ изобрѣтателя и иногда просто помогающихъ другъ другу (идея колеса и идея домашняго животнаго даютъ въ синтезѣ идею упряжной повозки), иногда же своимъ треніемъ и противоборствомъ вызывающихъ появленіе новаго синтеза. Разъ появившись, изобрѣтеніе превращается въ соціальную силу путемъ механическаго же и поддающагося количественному опредѣленію процесса подражанія. При всѣхъ этихъ разсужденіяхъ недостаточное вниманіе обращается

на то огромное значеніе, которое въ мірѣ духовныхъ явленій имѣютъ чисто качественныя различія, не сводимыя ни на какое количество, и на тотъ творческій элементъ, который обнаруживается именно въ психической причинности. Поэтому многія явленія у Тарда остаются неясными. Изобрѣтеніе опредѣляется, какъ синтезъ старыхъ подражаній, получающійся въ результатѣ интерференціи подражательныхъ волнъ. Но тогда, во первыхъ, непонятно, откуда же взялись первыя изобрѣтенія, которая создались очевидно, еще тогда, когда подражать было нечему, и, во вторыхъ, какую роль въ процессѣ изобрѣтенія играютъ личныя свойства изобрѣтателя? Тардъ неоднократно упоминаетъ о геніальныхъ умахъ, обогащающихъ человѣчество изобрѣтеніями; но изъ его теоріи не видно, почему именно нужна геніальность: вѣдь, если изобрѣтеніе есть только синтезъ старыхъ подражаній, получающійся въ результатѣ скрещиванія въ головѣ человѣка подражательныхъ волнъ, то, повидимому, всякая голова, въ которой такое скрещиваніе происходитъ, и должна создавать такіе синтезы.

Увлекаясь своими количественными методами, вводимыми въ соціологію изъ естествознанія, Тардъ не въ достаточной мѣрѣ оцѣнилъ и сверхъ-индивидуальный характеръ общественныхъ явленій. У него общество очень смахиваетъ на простую сумму отдѣльныхъ людей и онъ мало считается съ тѣми качественными измѣненіями, которая претерпѣваетъ психика индивида въ результатѣ различныхъ модификацій процесса общенія.

Тардъ поэтому не признаетъ наличности коллективнаго сознанія; коллективную психологію или соціальную психологію онъ сводитъ только къ психологіи интерспиритуальной. Выраженію «коллективная психологія» или «соціальная психологія», говоритъ онъ въ предисловіи къ книгѣ «Общественное мнѣніе и толпа» (1901 г.; рус. пер. 1902 г.), часто придаютъ фантастическій смыслъ, отъ котораго прежде всего необходимо освободиться. Онъ заключается въ томъ, что мы представляемъ себѣ коллективный умъ, коллективное сознаніе, какъ особое «мы», которое будто бы существуетъ внѣ и выше индивидуальныхъ умовъ. Нѣтъ необходимости въ такой точкѣ зрѣнія, въ такомъ мистическомъ пониманіи, для того, чтобы совершенно отчетливо провести грань между обыкновенной психологіей и психологіей соціальной, которую мы скорѣе бы назвали интерспиритуальной. Въ самомъ дѣлѣ, первая касается отношеній ума ко всей совокупности другихъ внѣшнихъ предметовъ, вторая изучаетъ или должна изучать взаимныя отношенія умовъ, ихъ вліянія одностороннія или взаимныя,—одностороннія сначала, взаимныя потомъ. Между первой и второй существуетъ, такимъ образомъ, то различіе, которое существу-

етъ между родомъ и видомъ. Но видъ въ этомъ случаѣ имѣетъ характеръ столь важный и столь исключительный, что его необходимо выдѣлить изъ рода и трактовать при помощи методовъ спеціально ему свойственныхъ». Вотъ эта то послѣдняя мысль и недостаточно развита Тардомъ; у этого «вида» являются свои особыя свойства, которыхъ нельзя вывести цѣликомъ изъ свойствъ мнимаго «рода», такъ что правильнѣе считать его новымъ «родомъ».

Вотъ почему Тардъ попалъ въ такой рѣшительный антагонизмъ съ Дюркгеймомъ и съ другими учеными, которые настаиваютъ на сверхъличномъ, объективномъ характерѣ соціальныхъ процессовъ и продуктовъ общественной жизни.

Однимъ словомъ, хотя Тардъ и кладетъ въ основу соціальныхъ наукъ психологію, но его психологія сама еще недостаточно психологична и находится подъ слишкомъ большимъ вліяніемъ механистическаго міропониманія. Въ нее приходится внести поправки въ духѣ новѣйшихъ психологическихъ теорій, къ разсмотрѣнію которыхъ мы и перейдемъ.

§ 61. Психологія народовъ Лацаруса и Штейнталя.

I. Заслуга основанія настоящей психологической соціологіи принадлежитъ германскимъ ученымъ. Уже задолго до появленія трудовъ Тарда, въ Германіи былъ основанъ двумя Гербартіанцами—профессоромъ психологіи Бернскаго университета Лацарусомъ и доцентомъ философіи Берлинскаго университета Штейнталемъ—журналъ подъ названіемъ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft». Во вступительной статьѣ къ первой книжкѣ журнала, вышедшей въ 1860 г., издатели дали цѣлую программу новой науки, разработкѣ которой долженъ былъ служить журналъ: психологіи народовъ. Эта наука, какъ мнѣ кажется, и легла въ основу психологической соціологіи въ истинномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ ея созданіе вызвано кардинально важною для соціологіи мыслью, что общественная жизнь есть психическій процессъ, не сводящійся просто къ суммированію отдѣльныхъ психикъ или къ законамъ ихъ столкновеній между собою, но обладающій своими собственными свойствами, которыя не могутъ быть цѣликомъ выведены изъ данныхъ индивидуальной психологіи, и подлежащій совершенно особаго рода закономѣрности. При разработкѣ этой новой науки постепенно выяснялась и идея особой психической причинности, которая вообще не только въ области психологіи

народовъ, но и въ индивидуальной психикѣ чрезвычайно существенно отличается отъ причинности физическаго міра.

Во вступительной статьѣ Лацаруса и Штейнталя эти мысли выступаютъ еще не съ должной отчетливостью. Дѣло въ томъ, что самая психологія ихъ времени еще не вполнѣ стала на надлежащую почву. Развитію психологіи, какъ уже было отчасти показано выше въ § 2, VI, всегда мѣшали два обстоятельства: во первыхъ, ея тѣсная связь съ метафизической философіей, во вторыхъ, ея слишкомъ большая зависимость въ эмпирическихъ частяхъ отъ естествознанія. Зависимость отъ метафизики приводила къ тому, что психологи очень много возились съ чисто раціоналистическимъ вопросомъ о духовной субстанціи, ея сущности и свойствахъ. Это ученіе само по себѣ не могло не отражаться очень вредно на разработкѣ вопросовъ объ общественной психикѣ. Если признавать существованіе духовной субстанціи, лежащей въ основѣ психической жизни отдѣльнаго человѣка, то дѣлается очень труднымъ говорить о психикѣ народа; вѣдь тогда и для этой психики приходится искать особую субстанцію, а это очень затруднительно; нельзя же отыскивать эту субстанцію гдѣ нибудь внѣ тѣхъ индивидовъ, которые въ каждый данный моментъ составляютъ народъ, но нельзя помѣщать ее и въ нихъ. Поэтому всѣ разговоры о «духѣ народовъ» казались не имѣющими подъ собой почвы; этотъ духъ народовъ представлялся, скорѣе, какой то метафорой, собирательнымъ выраженіемъ, нежели обозначеніемъ особой реальности.

Съ другой стороны, когда психологи переходили къ рѣшенію чисто эмпирическихъ вопросовъ, то на нихъ оказывало слишкомъ большое вліяніе убѣжденіе, что въ психологіи должны примѣняться тѣ же методы и пріемы, какъ въ естествознаніи. Подобно тому, какъ естественныя науки атомизируютъ свои предметы и пытаются все свести къ отношеніямъ простѣйшихъ недѣлимыхъ вещей, такъ, казалось, должна поступать и психологія. Въ этомъ направленіи работалъ и Гербартъ; онъ старался свести всѣ психическіе процессы къ отношеніямъ между представленіями; аналогичную задачу ставила себѣ англійская ассоціаціонная школа, полагая только въ основу психическихъ процессовъ сравнительно низшія формы интеллектуальныхъ процессовъ. При этомъ элементы психической жизни превращались въ представленіяхъ ученыхъ въ нѣчто вродѣ особыхъ вещей, какъ бы матеріализировались, пріобрѣтали совершенно не соотвѣтствующій настоящей природѣ психическихъ переживаній, вѣчно текущихъ и вѣчно проникающихъ другъ въ друга, твердый, устойчивый характеръ. Психологія обращалась въ своеобразную механику движе-

ній психическихъ элементовъ. Это мѣшало выработкѣ ученія о качественно-творческомъ характерѣ духовной жизни.

II. Это положеніе вещей отражается и на статьѣ Лацаруса-Штейнталя. Авторы чувствуютъ все неудобство, которое составляетъ при построеніи психологіи народовъ ученіе о духовной субстанціи. Изъ этого затрудненія они выходятъ тѣмъ путемъ, что рѣшаютъ просто оставить въ сторонѣ раціональную психологію, какъ часть философіи, и заняться только эмпирическими данными (27—28). Въ области эмпирической психологіи они рекомендуютъ систему Гербарта именно потому, что ея автору удалось ближе всего подвести психологію къ естествознанію и по примѣру послѣдняго разложить предметъ изученія на отдѣльные элементы, такъ что самое изученіе свелось къ установленію взаимныхъ отношеній этихъ элементовъ, столкновеній ихъ, сочетаній, взаимнаго сопротивленія и т. п. (69—70). Тѣмъ не менѣе, авторы статьи иногда довольно близко подходятъ къ важнымъ положеніямъ о характерѣ психической причинности. Они предлагаютъ дѣлить всѣ реальныя науки на двѣ группы: науки о природѣ и науки о духѣ. При этомъ они опредѣляютъ различіе природы и духа слѣдующимъ образомъ: природа никогда не творитъ ничего новаго и въ ней мы наблюдаемъ процессъ механическаго круговращенія; напротивъ, духъ есть область свободы: хотя и механизмъ духовной жизни остается постоянно однимъ и тѣмъ же, но духъ вѣчно творитъ новыя созданія, которыхъ раньше не было (15—17). Сущность духа есть постоянное развитіе, постоянный прогрессъ. Франклинъ правильно назвалъ человѣка животнымъ, дѣлающимъ орудія. Хотя запасъ духовной силы человѣка разъ навсегда установленъ и никогда не возрастаетъ, но человѣкъ постоянно творитъ новые матеріальные и духовные органы и при помощи ихъ дѣйствуетъ все быстрѣе и все больше (65).

Далѣе, тотъ и другой разрядъ наукъ раздѣляется на науки описательныя, которыя регистрируютъ явленія, и раціональныя, которыя устанавливаютъ общіе законы явленій. Къ описательнымъ наукамъ въ области духа принадлежитъ исторія, а психологія народовъ есть соотвѣтствующая раціональная наука; она есть психологія исторической жизни человѣчества, изучаетъ тотъ психологическій механизмъ, который лежитъ въ основѣ исторіи. Философія исторіи ставитъ своей задачей представить духовное содержаніе исторіи, т. е. не выходитъ за предѣлы того, чтó было; психологія народовъ учитъ насъ тому, какъ все это совершалось, какимъ механизмомъ создавалось (19 сл.).

Задача психологіи народовъ состоитъ въ изученіи духа народа вообще и духа отдѣльныхъ народовъ въ частности.

Носителями духа народовъ являются, конечно, отдѣльные люди. Но психологія народовъ должна намъ показать то общее, что возникаетъ между людьми въ процессѣ ихъ общенія. Народный духъ опредѣляется авторами, какъ «das allen Einzelnen Gemeinsame der inneren Thätigkeit» (29). Самый народъ есть духовное цѣлое, такъ какъ его единство опредѣляется не какимъ либо внѣшнимъ факторомъ, но тѣмъ, что на почвѣ общихъ историческихъ судебъ у людей является сознаніе, что они составляютъ одно цѣлое (35). Элементами народнаго духа слѣдуетъ считать языкъ, мифологію, религію, культъ, народную поэзію, письменность, науку, обычаи, законы, нравы и установленія. Изученіе всѣхъ этихъ сторонъ народной жизни и ихъ взаимодѣйствія должно составлять задачу психологіи народовъ (40—62). Важность этой науки ясна уже изъ того, что человѣкъ по природѣ есть существо общественное, не можетъ быть понятъ иначе, какъ на почвѣ общественной жизни и даже сталъ человѣкомъ—разумнымъ существомъ—только въ обществѣ себѣ подобныхъ (3). Сознающая себя личность есть также продуктъ исторіи; но когда она появилась, она сама вліяетъ на общество и потому задача психологіи народовъ состоитъ также въ изученіи взаимодѣйствія личности и общества.

Человѣчество не составляетъ одной массы, но распадается на отдѣльные народы. Поэтому психологія народовъ должна имѣть и особенную часть, посвященную изученію характеровъ отдѣльныхъ народовъ. Эту часть можно назвать психической этнологіей (27). При этомъ слѣдуетъ помнить, что души народовъ не представляютъ изъ себя чего то устойчиваго и неизмѣннаго; жизнь духа, какъ сказано, есть вѣчное измѣненіе. Поэтому психологія народовъ должна изучать тѣ измѣненія, которыя происходятъ въ жизни народовъ. Авторы бросаютъ при этомъ мысль, которая впослѣдствіи легла въ основу новой дисциплины: исторической психологіи. Эта мысль состоитъ въ томъ, что въ исторіи мѣняется самый процессъ мышленія и формы чувствованія, что отражается и на характерѣ историческихъ событій и продуктовъ духовной жизни (63—4). Слѣдуетъ изучать также взаимныя отношенія народовъ, и процессъ естественной смерти народа, которая вызывается либо чрезмѣрнымъ развитіемъ личныхъ различій, которое приводитъ къ ослабленію и раздробленію идей народа, какъ цѣлаго, либо просто истощеніемъ творческихъ силъ народа, произведшаго все, что заключалось въ зародышѣ въ его народномъ духѣ.

Народъ не слѣдуетъ смѣшивать съ государствомъ; послѣднее есть уже нѣчто внѣшнее; государство есть выраженная во

внѣ идея народа; ученіе о государствѣ такъ относится къ ученію о народномъ духѣ, какъ физіологія къ психологіи (10).

Въ статьѣ о психологіи народовъ, помѣщенной въ третьемъ томѣ журнала (1865 г.), Лацарусъ, между прочимъ, высказываетъ одно важное замѣчаніе о самомъ характерѣ той закономѣрности, которая подлежитъ изученію въ новой наукѣ. Онъ утверждаетъ, что подъ именемъ законовъ здѣсь слѣдуетъ разумѣть только тѣ общія и неизмѣнныя правила, которыми характеризуется дѣятельность духа всегда и вездѣ безъ различія тѣхъ содержаній, которыя въ каждый данный моментъ заполняютъ духъ, и отвергаетъ мысль о такъ наз. законахъ развитія, т. е. о законахъ, которыми опредѣляется послѣдовательность стадій въ раскрытіи разныхъ содержаній. Онъ думаетъ, что даже на низшихъ ступеняхъ жизни не слѣдуетъ говорить о такихъ законахъ развитія. Если мы возьмемъ развитіе дуба, то оно должно быть цѣликомъ объяснено изъ общихъ біологическихъ законовъ, но не изъ особаго закона развитія дубовъ. Что развитіе дуба протекаетъ въ такомъ, а не иномъ порядкѣ, это зависитъ отъ того особаго сплетенія біологическихъ законовъ, которое мы встрѣчаемъ въ каждомъ данномъ случаѣ. Но нѣтъ особаго закона развитія дуба, потому что вѣдь во многихъ экземплярахъ породы дубовъ мы встрѣчаемся съ важными уклоненіями отъ типическаго хода развитія. Такъ называемые законы развитія суть только выраженія средняго уровня результата общихъ законовъ, дѣйствующихъ въ извѣстной комбинаціи, они изображаютъ лишь извѣстный типъ явленія, осуществляющійся въ границахъ всякаго рода варіацій, но не тотъ безусловно-необходимый механизмъ о которомъ даютъ намъ отчетъ настоящіе законы природы. Совершенно тоже самое имѣемъ мы и при изученіи закономѣрности общественной жизни. Здѣсь также въ основѣ лежатъ лишь общіе законы психологіи народовъ, а не какіе нибудь особые законы развитія, съ которыми притомъ часто смѣшиваются чисто нормативныя положенія, представленія о желательныхъ только цѣляхъ народнаго развитія, объ историческихъ идеалахъ, осуществленіе которыхъ далеко не необходимо въ смыслѣ природной закономѣрности (85—94).

§ 62. Волюнтаристическая психологія. Вильгельмъ Вундтъ.

I. Мы познакомились въ общихъ чертахъ съ ученіемъ Лацаруса и Штейнталя. Главнымъ недостаткомъ ихъ построенія въ моихъ глазахъ является все еще довольно смутное представленіе о характерѣ психической причинности; съ одной стороны, сущность духа авторы усматриваютъ въ свободѣ и творчествѣ, съ другой же стороны, продол-

жаютъ находиться подъ давленіемъ принциповъ естествознанія и потому пытаются свести психологію къ механикѣ элементовъ и говорять о разъ на всегда данномъ количествѣ психической энергіи. Огромный шагъ впередъ въ этомъ отношеніи составила новѣйшая волюнтаристическая психологія.

Волюнтаристическая психологія, во-первыхъ, отказалась отъ мысли механизировать духовные процессы. Психическіе факты, по ея ученію, суть событія, а не предметы, и отношенія между ними нельзя строить по тому же типу, какъ строются отношенія между вещами (см. Вундтъ, Очеркъ психологіи, рус. пер. 1897 г., 20).—Всякая идея духовной субстанціи также откинута, что само по себѣ составило весьма важное условіе для построенія понятія о психикѣ народа, какъ о чемъ то реальномъ. Душа отдѣльнаго человѣка не есть какая то замкнутая субстанція, но непосредственно переживаемый процессъ активной дѣятельности, объединяемый особаго рода закономѣрностью. Народная психика есть не менѣе реальный процессъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ психикъ, подлежащій также своей особой закономѣрности. Общество вполнѣ реально, такъ какъ оно есть реальный процессъ закономѣрнаго общенія. Самая же закономѣрность духовной жизни не должна быть представляема по аналогіи съ физической закономѣрностью. Здѣсь нѣтъ отдѣльныхъ непроницаемыхъ тѣлъ и невозможно количественное измѣреніе силъ и отношеній. Духовный процессъ есть нѣчто единое, активное и потому его можно въ общемъ назвать волею. Только путемъ абстракціи, для научнаго анализа, мы различаемъ въ немъ отдѣльныя стороны и элементы, но слѣдуетъ всѣми силами остерегаться представлять себѣ эти элемементы, какъ отдѣльные предметы или самостоятельныя сущности.

При изученіи психическихъ процессовъ мы обращаемъ вниманіе не на количества, а на качества и самымъ важнымъ является то, что въ духовномъ процессѣ постоянно возникаютъ качественно новые синтезы, такъ что появляются такія слѣдствія, которыя не содержатся цѣликомъ въ произведшихъ ихъ причинахъ. Въ силу этой творческой психической причинности можно говорить и о наростаніи психической энергіи въ противоположность къ физическому закону сохраненія энергіи. Наростаніе это состоитъ не столько въ количественномъ увеличеніи— уже сказано, что количества мало имѣютъ значенія въ духовныхъ процессахъ,—сколько въ углубленіи и усиленіи творчества, наступающемъ въ томъ случаѣ, когда психическая дѣятельность протекаетъ безъ препятствій, вполнѣ нормально. Результатомъ такого наростанія энергіи является духовный ростъ отдѣльной личности и

цѣлыхъ народовъ, даже всего человѣчества. Только на почвѣ такого ученія о психической причинности могутъ быть разъяснены основныя явленія общественной и исторической жизни.

Такимъ образомъ, различіе между науками о природѣ и о духѣ оказывается еще болѣе значительнымъ, чѣмъ оно представлялось Лацарусу и Штейнталю, и самый народный духъ составляетъ величину еще болѣе реальную, чѣмъ имъ казалось. Только съ появленіемъ волюнтаристической психологіи этого типа стала окончательно возможна психологія народовъ, какъ особая наука.

II. Одинъ изъ самыхъ главныхъ основателей волюнтаристической психологіи—Вильгельмъ Вундтъ (род. 1832 г.)—интересенъ для насъ тѣмъ, что онъ самъ много сдѣлалъ для примѣненія ученія о творческой психической причинности къ разрѣшенію соціологическихъ вопросовъ. Въ монументальной «Логикѣ» Вундта (1-е изд. 1880—83 гг.) мы находимъ чрезвычайно важную попытку формулировки «принциповъ историческаго обсужденія», которые выводятся Вундтомъ изъ установленныхъ имъ раньше принциповъ психологіи. Если руководящими принципами психологіи оказываются принципъ творческаго синтеза и связанный съ нимъ принципъ гетерогоніи цѣлей, принципъ усиленія контрастовъ и принципъ соотносительнаго анализа, то руководящими принципами историческаго обсужденія являются у Вундта положенія, соотвѣтствующія этимъ принципамъ психологіи въ примѣненіи къ соціальнымъ процессамъ. Такъ мы получаемъ: принципъ историческихъ равнодѣйствующихъ, принципъ историческихъ соотношеній и принципъ историческихъ контрастовъ. Я не буду подробно останавливаться на этихъ принципахъ, несмотря на огромную важность, которую я имъ придаю, такъ какъ съ подробнымъ разсмотрѣніемъ ихъ мы встрѣтимся въ систематической части нашего изслѣдованія.[1])

Въ области соціологіи Вундтъ не собирался работать. Но въ послѣдніе годы своей жизни онъ много работалъ надъ вопросами т. наз. психологіи народовъ. Подъ этимъ именемъ онъ разумѣетъ науку, которая ставитъ своей задачей изучить тѣ общія явленія духовной жизни, которыя можно объяснить только изъ соединенія людей въ духовныя общенія. Такъ какъ психологія народовъ опирается на индивидуальную психологію, то въ ней нельзя ожидать законовъ, принципіально отличныхъ отъ законовъ индивидуальной психологіи. Но не слѣдуетъ упускать изъ вида, что условія духовнаго взаимодѣйствія вызываютъ новыя и своеобразныя проявленія общихъ

---

[1]) См. также мою «Теорію историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), §§ 8, 16, 18.

психическихъ силъ, которыя не могутъ быть заранѣе выведены изъ простого знанія свойствъ единичнаго сознанія, хотя въ тоже время сами намъ помогаютъ пополнить наши представленія о духовной жизни индивида. Главными предметами изученія для психологіи народовъ являются: языкъ, искусство, мифъ, нравы. Эти явленія имѣютъ для психологіи народовъ то же значеніе, какъ для индивидуальнаго сознанія представленіе, чувство, воля. Въ языкѣ находятъ свое выраженіе законы сочетанія представленій и ихъ постояннаго измѣненія, въ искусствѣ и мифѣ отражаются чувства и влеченія въ ихъ вліяніи на общее содержаніе представленій и возникающихъ отсюда образовъ фантазіи, и, наконецъ, нравы обнимаютъ собой волевые акты, возникающіе изъ этихъ мотивовъ представленій и влеченій въ ихъ воздѣйствіи на организацію общества. Какъ въ индивидуальной психикѣ представленіе, чувствованіе и воленіе составляютъ только различныя стороны связнаго и единаго духовнаго процесса, такъ и въ жизни народовъ языкъ, мифъ и нравы тѣсно связаны между собой.

Область соціологіи Вундтъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: соціологія есть наука, систематически изучающая состоянія и расчлененія человѣческаго общества, ихъ общія условія и взаимныя соотношенія. При этомъ однако на практикѣ, какъ мнѣ кажется, Вундту не удалось провести ясной границы между соціологіей и психологіей народовъ. Его обширный трудъ по психологіи народовъ написанъ по такой системѣ, что здѣсь особому изученію въ разныхъ отдѣлахъ подвергаются языкъ, мифъ и нравы (послѣдняя часть не появилась). Но рядомъ съ этимъ трудомъ была написана болѣе компактная книга подъ заглавіемъ «Элементы психологіи народовъ» (1913). Здѣсь Вундтъ избираетъ иной порядокъ изложенія и въ связи съ этимъ трактуетъ нѣсколько иныя проблемы. Именно, задачей этого труда является выясненіе психологической исторіи развитія человѣчества. Вундтъ находитъ возможнымъ намѣтить здѣсь извѣстные періоды въ развитіи народовъ, которые онъ сопоставляетъ съ возрастами отдѣльнаго человѣка. Такъ онъ получаетъ четыре періода: періодъ примитивнаго человѣка; періодъ тотемизма, характеризующійся тѣмъ, что здѣсь животное господствуетъ надъ человѣкомъ; періодъ героевъ и боговъ; періодъ развитія національныхъ союзовъ въ сторону гуманности, объединяющей все человѣчество. Въ этой книгѣ изслѣдуются какъ разъ состоянія и расчлененія человѣческаго общества въ ихъ взаимныхъ соотношеніяхъ, такъ что трудно видѣть, чѣмъ же отличается подобное изслѣдованіе отъ соціологіи, какъ ее опредѣляетъ самъ же Вундтъ. Правда, во «Введеніи» къ названной книгѣ Вундтъ бросаетъ замѣчаніе, что соціологія въ ея психологическихъ

изысканіяхъ стоитъ на почвѣ современной культурной жизни, тогда какъ психологія народовъ ставитъ своей задачей именно выясненіе генезиса психологіи культурнаго человѣка, но это замѣчаніе не обосновано и согласиться съ нимъ нельзя. Въ моихъ глазахъ именно труды Вундта какъ нельзя лучше показываютъ, что *психологія народовъ есть важнѣйшая часть соціологіи* и что провести ясную границу между этими науками невозможно.

Въ *гносеологическомъ и методологическомъ отношеніи* большое значеніе имѣетъ ученіе Вундта *о телеологическомъ моментѣ въ наукѣ*. Вундтъ въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ считаетъ совершенно невозможнымъ построить все научное зданіе на принципахъ механистической теоріи. Какъ только мы переходимъ въ область явленій жизни, мы должны считаться съ принципомъ цѣлесообразности. Жизнь можетъ быть обьяснена только съ точки зрѣнія объективныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ природой, такъ какъ живой организмъ есть цѣлевое единство, цѣлесообразно построенная и цѣлесообразно работающая система. Такое привнесеніе момента цѣли въ біологическія изысканія Вундтъ оправдываетъ тѣмъ, что *жизнь по существу есть уже явленіе психическое*: организація жизни объясняется дѣйствіемъ духовнаго принципа, присутствующаго во всякомъ живомъ существѣ. А такъ какъ основнымъ началомъ духа является воля, то и жизнь есть продуктъ сознательной воли, организующей матерію въ своихъ видахъ. Вундтъ утверждаетъ, что *всякая жизнь сознательна*; онъ рѣшительнымъ образомъ высказывается противъ концепціи безсознательной психики или безсознательной воли. Слѣдуетъ только различать разныя степени сознанія, начиная отъ *моментальнаго сознанія*, присущаго, по Вундтовской метафизикѣ, неорганической природѣ и играющаго роль «точки во времени», соотвѣтствующей по своему методологическому значенію «пространственному атому» физики, и кончая высшей степенью сознанія, выражающейся въ фактѣ самосознанія. Когда же мы отъ біологическихъ явленій переходимъ къ чисто духовнымъ, то значеніе цѣлевого момента становятся еще очевиднѣе, такъ какъ въ духовной жизни все совершается ради цѣлей. При этомъ слѣдуетъ считаться, однако, во первыхъ, со способностью психическихъ процессовъ механизироваться благодаря повторенію, а во вторыхъ, съ упомянутымъ уже принципомъ гетерогоніи цѣлей, который приводитъ къ тому, что далеко не все въ соціальной жизни совершается въ согласіи съ планами создаваемыми людьми[1].

---

[1]) Подъ сильнымъ вліяніемъ Вундта составленъ учебникъ R. Eisler, Soziologie, 1903.

§ 63. Лестеръ Уордъ.

I. Однимъ изъ наиболѣе видныхъ представителей психологической школы въ современной соціологіи является американецъ Лестеръ Уордъ. Уордъ склоненъ дѣлить всѣхъ соціологовъ на двѣ основныя школы. Во главѣ одной онъ ставитъ Спенсера и называетъ ее статической, такъ какъ она обращаетъ главное вниманіе на вопросы структуры общества. Другую школу онъ называетъ динамической, такъ какъ ея преимущественное вниманіе сосредоточивается на вопросахъ объ эволюціи общества, т. е. объ измѣненіяхъ структуры. Себя самого Лестеръ Уордъ причисляетъ ко второй школѣ и въ первомъ своемъ трудѣ «Динамическая соціологія» (1883) уже старается провести основныя точки зрѣнія на прогрессъ общества.

Соціологія представляется Уорду основной наукой объ обществѣ, соціальной философіей, базирующейся на фактахъ. Эта наука имѣетъ однако и прикладную сторону, такъ какъ на ея основахъ должно вырости соціальное искусство, съ помощью котораго законодательствомъ, основаннымъ на наукѣ, можно будетъ радикально преобразовать жизнь общества, достигнуть всеобщаго счастія, которое авторъ понимаетъ въ энергетическомъ смыслѣ,[1]) и тогда самая этика станетъ ненужной для людей.

Что касается мѣста соціологіи въ системѣ наукъ, то Уордъ прежде всего не согласенъ, будто Спенсеръ опровергъ классификацію наукъ, предложенную Контомъ; классификація Спенсера[2]), по мнѣнію Уорда, имѣетъ въ виду науки въ ихъ логическомъ соотношеніи, тогда какъ Контъ правильно представилъ развитіе наукъ и ихъ послѣдовательное осложненіе въ предметахъ изслѣдованія. Заслуга Спенсера состоитъ въ томъ, что онъ помѣстилъ между біологіей и соціологіей психологію, но самъ Спенсеръ достаточно не разработалъ этой мысли и въ своихъ представленіяхъ объ обществѣ не пошелъ дальше біологическихъ аналогій. Спенсеръ не замѣтилъ при этомъ, что наибольшая аналогія между обществомъ и живымъ организмомъ заключается именно въ психической сторонѣ дѣла, въ томъ, что въ обществѣ, какъ во всякомъ организмѣ, существуетъ центральное управленіе всей системой органовъ. Однако, если сравнить правительства современныхъ цивилизованныхъ обществъ, играющія роль со-

---

[1]) См. объ этикѣ энергизма мой «Очеркъ исторіи этическихъ ученій» (2-е изд. 1913 г.), § 19.

[2]) См. о ней мою «Теорію историческаго процесса» (изд. 2-е 1914 г.), § 4, VI.

ціальнаго мозга, то окажется, что общество еще очень далеко отъ того единства власти, какое достигнуто въ высшихъ біологическихъ организмахъ. Усиленіе центральной власти должно быть дѣломъ соціальнаго развитія, а теперешнія общества могутъ быть сравнены развѣ только съ весьма низко стоящими біологическими организмами, которые обладаютъ еще плохо развитой нервной системой. Бояться такого усиленія власти въ обществѣ нѣтъ основанія, ибо по мѣрѣ соціальной эволюціи и люди станутъ много общежительнѣе, и пріемы власти усовершенствуются. Впрочемъ, мечтать о полномъ уничтоженіи зла и страданія даже въ высоко развитомъ обществѣ Уордъ не считаетъ возможнымъ, такъ какъ это было бы равносильно изобрѣтенію машины, въ которой не было бы тренія. Однако, развитое законодательство, построенное на основаніи разработанной соціологической науки, найдетъ средства для устраненія въ обществѣ искусственныхъ неравенствъ и для созданія для всѣхъ членовъ общества одинаковыхъ шансовъ развитія. Естественныя неравенства людей, конечно, устранены не будутъ и въ этомъ заключается отличіе соціократіи, какъ идеала Уорда, отъ современнаго соціализма.

II. По вопросу о происхожденіи общества Уордъ высказывается въ томъ смыслѣ, что едва ли можно считать человѣка соціальнымъ животнымъ по природѣ. Хотя люди, насколько намъ извѣстно, живутъ всегда обществами, но предки человѣка, быть можетъ, и не были стадными животными. Во всякомъ случаѣ, въ людяхъ до сихъ поръ такъ много антисоціальныхъ свойствъ, что слѣдуетъ считать всю ихъ соціальность дѣломъ постепеннаго воспитанія и притомъ на почвѣ соціальнаго принужденія. Такимъ образомъ, общество представляется Уорду искусственнымъ продуктомъ человѣческой развитой психики, въ отличіе отъ стадности животныхъ, которая покоится исключительно на природныхъ инстинктахъ.

Уордъ вообще проводитъ различіе между законами природы (law of nature) и законами духа (law of mind). Духъ, конечно, появился также въ процессѣ природной эволюціи, но былъ аномальнымъ ея продуктомъ. Природа сама по себѣ не моральна и ни къ чему не стремится. Ея главный законъ для живого міра есть законъ борьбы за существованіе, при дѣйствіи котораго расточается даромъ масса силъ и выживаютъ лишь болѣе приспособленные. Человѣческій духъ вводитъ порядокъ и принципъ экономной коопераціи въ процессъ развитія. Но въ развитіи самаго общества слѣдуетъ также различить чисто генетическіе процессы, гдѣ дѣйствуетъ законъ борьбы за существованіе и эволюція

формъ общества происходитъ въ результатѣ отбора, и процессы телеологическіе, въ которыхъ проявляется дѣйствіе упорядочивающаго интеллекта. Роль интеллекта состоитъ въ томъ, что онъ выбираетъ средства для достиженія цѣлей и тѣмъ экономизируетъ время и силы, ускоряетъ эволюцію и дѣлаетъ ея процессъ менѣе жестокимъ.

Слѣдуетъ различить телезисъ индивидуальный, создающій орудія и организующій производство, подчиняющій человѣку природу, и телезисъ соціальный, исходящій отъ правительства, которое овладѣваетъ общественными процессами и водворяетъ въ обществѣ справедливое распредѣленіе. Соціологія тѣмъ и отличается отъ политической экономіи, что послѣдняя занимается производствомъ, тогда какъ первая главное вниманіе обращаетъ на распредѣленіе и потребленіе.

Весь міръ представляетъ собой, по ученію Уорда, проявленіе одной и той же энергіи, которая только мѣняетъ свои формы. Живые организмы суть особые центры, въ которыхъ, какъ въ фокусахъ, собирается энергія. Психическая энергія отличается отъ физической тѣмъ, что къ ней непримѣнимъ законъ сохраненія энергіи; напротивъ, возможно наростаніе психической энергіи, хотя невозможна ея потеря. Но тѣмъ не менѣе Уордъ не признаетъ принципіальнаго различія между міромъ физическимъ и психическимъ и законы Ньютоновской механики mutatis mutandis, по его мнѣнію, управляютъ всѣмъ міромъ. Въ основѣ психической причинности лежатъ чувства. Они составляютъ соціальныя силы. Интеллекту принадлежитъ только направляющая роль. И Уордъ считаетъ возможнымъ говорить о механикѣ соціальныхъ силъ. Изъ всѣхъ радостей жизни онъ, однако, ставитъ выше всего радости интеллекта, ибо у интеллекта все же есть свои стремленія и свои радости. Эти радости Уордъ цѣнитъ выше, чѣмъ даже самый альтруизмъ, въ которомъ находитъ какъ основной недостатокъ то, что онъ построенъ на идеѣ самоуничтоженія; по мѣрѣ удовлетворенія альтруистическихъ стремленій исчезаютъ тѣ предметы, къ которымъ альтруизмъ могъ бы прилагаться.

Главное отличіе своей точки зрѣнія отъ Спенсеровской Уордъ видитъ именно въ томъ, что, переходя къ человѣческому развитію, онъ вноситъ психологическій факторъ, который называетъ субъективнымъ, тогда какъ Спенсеръ все время стоитъ исключительно на объективной точкѣ зрѣнія и разсматриваетъ продукты эволюціи, какъ пассивные реципіенты внѣшнихъ импульсовъ, не признавая активнаго творческаго значенія за человѣческой психикой. Въ своемъ сочиненіи «Психическіе факторы цивилизаціи» Уордъ настаиваетъ на той мысли, что соціальная причинность есть по преимуществу при-

чинность психическая, которая и должна внести телеологическій моментъ въ общественныя науки. Суммируетъ свои взгляды на соціологію Уордъ въ небольшомъ трактатѣ «Очеркъ соціологіи» (1898).

§ 64. Болдвинъ. Остальные представители психологической школы.

I. Нѣсколько на иныхъ началахъ строитъ психологическую теорію общества другой американскій писатель Джемсъ Маркъ Болдвинъ (Baldwin) въ своей книгѣ «Social and Ethical Interpretations in mental Developement», первое изданіе которой появилось въ 1897 г.

Хотя Болдвинъ называетъ эту книгу «этюдомъ по соціальной психологіи», но она, въ сущности, заключаетъ въ себѣ довольно законченную теорію общественной жизни. Болдвинъ настаиваетъ на чисто психологическомъ характерѣ общества и общественныхъ явленій и потому предлагаетъ говорить не о «соціальномъ организмѣ», такъ какъ съ этимъ выраженіемъ связано слишкомъ много біологическихъ представленій, но объ обществѣ, какъ о психологической организаціи. Такія условія общественной жизни, какъ естественный отборъ въ борьбѣ между индивидами и между общественными группами, какъ физіологическая наслѣдственность, какъ условія окружающей природы, онъ, вслѣдъ за Кэри, называетъ не соціальными силами, но соціономическими, т. е. такими, которыя составляютъ условія соціальнаго развитія, но не входятъ въ составъ соціальныхъ процессовъ; послѣдніе носятъ исключительно психическій характеръ.

Обращаясь къ соціологическимъ теоріямъ, Болдвинъ находитъ, что большинство авторовъ, говорившихъ о соціально-психическихъ процессахъ, принимало во вниманіе только одну сторону дѣла. Такъ, Тардъ, сводящій всѣ общественныя явленія къ подражанію, Дюркгеймъ, видящій всю суть «соціальнаго» въ принудительности, Зиммель, отыскивающій формальныя условія соціальности, обращаютъ все свое вниманіе только на соціальные процессы съ ихъ формальной стороны, но игнорируютъ самую матерію соціальной жизни. Между тѣмъ, при такихъ условіяхъ именно «соціальное», какъ таковое исчезаетъ. Если общество есть только подражаніе, независимо отъ того, чему подражаютъ, то и коллекція камертоновъ, повторяющихъ данный всѣмъ имъ тонъ, будетъ также обществомъ. Самъ Болдвинъ различаетъ матерію и форму общественной жизни. Матеріей является мысль, идея. Въ жизни общества дѣйствуютъ не біологическіе законы; поэтому здѣсь борьба за существованіе происходитъ не между людьми, но между идеями; человѣкъ можетъ погибнуть и не

оставить подходящаго потомства, но идеи его остаются; человѣкъ можетъ остаться, но идеи его погибаютъ въ соціальномъ смыслѣ. Точно также не біологическая наслѣдственность важна въ жизни общества, а соціальная; ее составляетъ весь тотъ фондъ идей, который накопился въ обществѣ и передается изъ поколѣнія въ поколѣніе путемъ воспитанія. Формой соціальной жизни является подражаніе, которое слѣдуетъ понимать двояко; индивидъ подражаетъ другимъ индивидамъ и подражаетъ самому себѣ. На почвѣ подражанія происходитъ постоянное взаимодѣйствіе между индивидомъ и обществомъ.

Основное положеніе Болдвина состоитъ въ томъ, что между личностью и обществомъ нѣтъ принципіальнаго антагонизма. Личность выростаетъ въ обществѣ и наше «я» есть всегда «я» соціальное; мысля себя, каждый изъ насъ мыслить при этомъ непремѣнно другого. Конфликты, происходящіе между личностью и обществомъ, имѣютъ временный характеръ и всегда стремятся къ примиренію. Въ развитіи личности и отдѣльнаго человѣка и въ развитіи общества Болдвинъ видитъ глубокую аналогію, только подчеркиваетъ, что при этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду не біологическій ростъ индивида, но ростъ его сознанія. Именно, какъ личность, такъ и общество подлежатъ въ своемъ развитіи основному діалектическому закону, проходя послѣдовательно фазисы проективный, субъективный, эйективный. Въ развитіи ребенка эти фазисы состоятъ въ слѣдующемъ. Ребенокъ видитъ вокругъ себя взрослыхъ людей, дѣйствій которыхъ онъ не понимаетъ, но которымъ онъ тѣмъ не менѣе подражаетъ; въ этомъ состоитъ его проективный фазисъ. По мѣрѣ подражанія, ребенокъ усваиваетъ себѣ психическія настроенія, свойственныя дѣйствіямъ, смыслъ этихъ дѣйствій входитъ въ его сознаніе; наступаетъ фазисъ субъективный. У ребенка выростаетъ сознаніе своего субъективнаго «я», которое онъ противополагаетъ остальному міру. Но, создавъ свое «я», ребенокъ неизбѣжно распространяетъ то же представленіе на другихъ людей, надѣляетъ ихъ также ихъ «я», которыя онъ конструируетъ по аналогіи со своимъ; въ этомъ состоитъ эйективный фазисъ.

Такимъ образомъ, ростъ личности состоитъ въ томъ, что личность постоянно воспринимаетъ отъ общества выработанное общественной жизнью соціальное наслѣдство, перерабатываетъ его по своему и обратно эйицируетъ выработанное субъективное содержаніе въ окружающихъ людей. Человѣкъ живетъ не столько неподвижными біологическими инстинктами, сколько пластической психикой. Всѣ люди рождены для того, чтобы учиться. Такъ какъ человѣкъ учится у общества, то это приводитъ къ тому, что обыденный человѣкъ мало расходится со своимъ обществомъ. Но и человѣкъ геніальный только въ томъ случаѣ имѣетъ

успѣхъ, если его мысли могутъ быть восприняты обществомъ; иначе онѣ не находятъ общественной санкціи. Люди же исключительно антисоціальные просто устраняются обществомъ. Вотъ почему Болдвинъ добавляетъ, что всѣ люди рождены, чтобы учиться одному и тому же. Мы настолько соціальны, что для каждой нашей мысли ожидаемъ публичнаго одобренія и признанія и принятыхъ нами нормъ поведенія ожидаемъ отъ всѣхъ другихъ людей. На этой почвѣ въ развитіи индивида стадія эгоистическая постепенно смѣняется стадіей этической и религіозной, когда мы наше индивидуальное благо ставимъ подъ контроль долга, который выражаетъ идеалъ высшей личности, умѣющей согласовать свое личное благополучіе съ благополучіемъ общества. И въ развитіи самого общества неизбѣжно дѣйствуетъ таже тенденція къ установленію этическаго идеала, которымъ проникаются всѣ общественныя нормы и установленія. Иначе и быть не можетъ, ибо жизнь общества находится въ тѣсномъ взаимодѣйствіи съ жизнью входящихъ въ него личностей. Личность является тѣмъ элементомъ, который выполняетъ спеціализирующую работу въ обществѣ: изъ матеріала, воспринятаго изъ соціальнаго наслѣдства, личность сооружаетъ въ своемъ сознаніи новые синтезы. Но эти синтезы тотчасъ же повергаются личностью на судъ общества, которое производитъ надъ ними генерализирующую работу: оно отбираетъ изъ идей, выработанныхъ личностями, тѣ элементы, которые могутъ быть связаны съ соціальнымъ наслѣдствомъ, и усваиваетъ ихъ себѣ; при этомъ личныя изобрѣтенія подвергаются существенной переработкѣ и утрачиваютъ часть своей оригинальности. Въ этомъ процессѣ общество переживаетъ тѣ же три діалектическихъ фазиса. Пока идеи изобрѣтателя имъ не усвоены, общество находится относительно нихъ въ проективномъ фазисѣ. Когда общество ихъ усваиваетъ, оно переживаетъ субъективный фазисъ. Когда общество средствами воспитанія и принужденія начинаетъ передавать идеи, вошедшія въ соціальное сознаніе, отдѣльнымъ индивидамъ, оно вступаетъ въ эйективный фазисъ.

Болдвинъ очень настаиваетъ на томъ, что соціальную матерію составляютъ идеи, а не чувства; чувства въ соціальной жизни имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку они связаны съ идеями. Поэтому онъ не считаетъ настоящими обществами тѣ, которыя основаны только на инстинктѣ, каковы общества животныхъ. Въ такихъ обществахъ невозможенъ никакой прогрессъ; они—неподвижны. Тённіэсъ совершенно правъ, дѣлая свое различіе между Gemeinschaft и Gesellschaft. Болдвинъ называетъ инстинктивныя общества словомъ «companies»,—а сознательныя—словомъ «societies».

Только эти послѣднія заслуживаютъ имени «общества», потому что въ нихъ является матерія общественной жизни: мысль, которая можетъ быть предметомъ подражанія. Только здѣсь становится возможнымъ прогрессъ. Нельзя считать типомъ общества и «толпу», такъ какъ это такое явленіе, когда эксцессъ инстинкта общенія заглушаетъ дѣйствіе критической мысли.

Изъ изложеннаго ясно, что, несмотря на видную роль, которую Болдвинъ отводитъ въ своемъ ученіи подражанію, его теорія далеко не совпадаетъ съ ученіемъ Тарда. Болдвинъ совершенно правильно отмѣчаетъ, что Тардъ слишкомъ мало вниманія обратилъ на «матерію» соціальной жизни, на то, чему подражаютъ, и потому создалъ такую теорію, по которой коллекцію вибрирующихъ подъ вліяніемъ одного и того же звука камертоновъ можно назвать обществомъ. Мы видѣли, что Тардъ и не могъ сдѣлать иного, такъ какъ онъ стоялъ на почвѣ монизма, который не признаетъ принципіальной разницы между физическимъ и психическимъ. Поэтому ему трудно было проводить то различіе между матеріей и формой общенія, которое дѣлаетъ Болдвинъ и которое возможно только для психическихъ процессовъ, гдѣ приходится различать отъ самаго процесса дѣятельности то содержаніе, которое въ ней выражается, отъ факта—заключающійся въ немъ «смыслъ»; разсматривая физическіе процессы, мы о «смыслѣ» не говоримъ.

Заслуга Болдвина состоитъ въ томъ, что онъ даетъ намъ чисто психологическую теорію общества, причемъ, придавая большое значеніе личности, не упускаетъ изъ вида своеобразности соціальныхъ процессовъ, такъ какъ настойчиво предостерегаетъ противъ сведенія общества къ простой суммѣ личностей. Принципіальное различіе, которое Болдвинъ дѣлаетъ между инстинктивными общеніями и обществомъ, основаннымъ на подражаніи, заставляетъ его высказаться противъ наименованія общества «организмомъ» и сближаетъ съ такими мыслителями, какъ Фулье, проводящими теорію «договорнаго организма». Недостаткомъ концепціи Болдвина въ моихъ глазахъ и является этотъ преувеличенный интеллектуализмъ его построеній, который отличаетъ его взгляды отъ воззрѣній его соотечественника Уорда.

II. Не имѣя въ виду давать справочное пособіе, я не считаю необходимымъ очень подробно останавливаться на другихъ представителяхъ современной психологической школы въ соціологіи, и считаю достаточнымъ ограничиться самыми суммарными указаніями на то, что нѣкоторые изъ нихъ внесли въ построеніе соціологической теоріи.

Подъ большимъ вліяніемъ Тарда стоитъ американскій соціологъ Гиддингсъ. Въ своихъ «Принципахъ соціологіи» (1898) онъ защи-

щаетъ органическую теорію общества на основахъ соціальной психологіи. «Чувство рода» есть то основное явленіе, съ котораго начинается его анализъ общественныхъ процессовъ.

Французъ Изулэ («La cité moderne et la metaphysique de la sociologie», 1894) становится на точку зрѣнія взаимодѣйствія между индивидомъ и массой. Для него индивидъ есть цѣль развитія, а ассоціація, основанная на солидарности и раздѣленіи труда, является только средствомъ для цѣлей индивида. Но это средство необходимо для человѣка; безъ него онъ слишкомъ слабъ. Монада сама по себѣ есть ничто, а черезъ ассоціацію она можетъ сдѣлаться всѣмъ. «Ассоціація есть единственное прибѣжище человѣка въ его слабости. Единеніе есть его оплотъ; согласіе есть его крѣпость; солидарность есть его спасеніе. Государство есть теплое гнѣздышко, алмазный щитъ». Развивая идеи, весьма близкія къ идеямъ Де Роберти, Изулэ утверждаетъ, что психика человѣка въ ея высшихъ проявленіяхъ есть продуктъ общественной жизни. «L'ame est fille de la cité». Духовная жизнь коренится въ біологіи въ своихъ низшихъ проявленіяхъ и въ соціологіи— въ высшихъ. Цивилизованный индивидъ можетъ быть объясненъ только при помощи біо-соціальной психологіи. Великая соціальная проблема состоитъ при этомъ въ справедливомъ равновѣсіи въ государствѣ избранныхъ (l'élite) и толпы. Прошлое намъ показываетъ устраненіе толпы избранными, опасность настоящаго состоитъ въ томъ, чтобы толпа не устранила избранныхъ.

Итальянецъ Карле («Saggi di filosofia sociale», 1875; «La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale», 2-е изд. 1890) настаиваетъ на различіи матеріи и духа и въ каждомъ процессѣ отличаетъ сторону развитія, вызваннаго процессами матеріи, и прогресса, являющагося дѣйствіемъ духа. Основу соціальнаго процесса онъ усматриваетъ во взаимодѣйствіи общества и индивида. Общество, какъ цѣлое, представляется ему коллективной личностью, выростающей, какъ рефлексъ личности индивидуальной. Исторія обнаруживаетъ тенденцію ко все большему господству духа надъ матеріей. Только до извѣстной степени можно общество приравнивать къ организмамъ.

Въ Германіи Тённіэсъ («Gemeinschaft und Gesellschaft», 1887) проводитъ важное различіе между «общеніемъ» (Gemeinschaft), которое предшествуетъ, какъ цѣлое, своимъ частямъ, и «обществомъ» (Geselleschaft), которое, наоборотъ, слагается изъ частей. Общеніе есть продуктъ реальной органической жизни, тогда какъ общество есть идеальное и механическое образованіе. Основу общеній (вытекающихъ изъ родства, сосѣдства, дружбы) составляетъ реальная естественная органическая воля сущности (Wesenwille), тогда какъ общество базируется на идеальной фиктивной искусственной волѣ (Will-

kür). Противоположность этихъ двухъ формъ проникаетъ собою всю жизнь человѣчества, причемъ общеніе имѣетъ тенденцію превратиться въ общество по мѣрѣ развитія мышленія, которое выдвигаетъ на первый планъ характерное для взрослыхъ образованныхъ мужчинъ, въ отличіе отъ женщинъ, юношей, стариковъ, толпы, свободное волевое творчество.

Родственную этому теорію развиваетъ во Франціи Фулье (La science sociale contemporaine», 3 ed. 1896). Этотъ авторъ въ основу всей своей философіи полагаетъ психологическое понятіе «идей-силъ» (idées-forces), преобразующихъ міръ въ духѣ идеала. Разбирая соціологическія теоріи, онъ проводитъ ту мысль, что общество должно быть называемо «договорнымъ организмомъ», такъ какъ въ его структурѣ по мѣрѣ развитія культуры все больше значеніе получаетъ человѣческое строительство. На тѣ же явленія намекаетъ Вундтъ, проводя различіе между организмами и организаціями (въ своей «Логикѣ»).

Нашъ русскій соціологъ Де Роберти, писавшій, впрочемъ, главнымъ образомъ, по французски, строитъ теорію, по которой не общество составляетъ продуктъ психологическихъ свойствъ людей, но, напротивъ психологическое существо создается уже на основѣ общественной жизни. Коллективная жизнь обращаетъ біологическаго индивида въ психологическую личность. Личность представляется цѣликомъ продуктомъ общественной жизни (см. на рус. языкѣ «Новая постановка основныхъ вопросовъ соціологіи», 1909 г.[1]).

Французъ Georges Palantes («Precis de sociologie» 1901, «Combat pour l'individu» 1904) защищаетъ то положеніе, что соціологія есть соціальная психологія, т. е. наука, изучающая психическое состояніе (mentalité) единицъ, сближенныхъ между собою соціальной жизнью. Основной особенностью этой жизни онъ считаетъ неустранимый ни при какихъ условіяхъ антагонизмъ общества и личности. При этомъ личность представляется началомъ свободнымъ и прогрессивнымъ, а общество характеризуется, какъ начало тиранническое, враждебное свободѣ и прогрессу. Солидарность есть только эгоизмъ нѣсколькихъ, интенсификація и преувеличеніе индивидуальныхъ эгоизмовъ. Чѣмъ многочисленнѣе общественные союзы, къ которымъ принадлежитъ индивидъ, и чѣмъ они шире по размѣрамъ, тѣмъ выгоднѣе для личной свободы. Въ общемъ Палантъ является поклонникомъ Ницше[2]) и его «морали господъ», но только

---

[1]) См. объ этой теоріи мою книгу «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 176—178.

[2]) О Ницше см. мою книгу «Этюды по современной этикѣ» (1908), 4—105.

считаетъ возможнымъ примирить индивидуализмъ Ницше съ демократизмомъ. Настоящій демократизмъ и даже соціализмъ, по мнѣнію, Паланта, требуетъ для всѣхъ права на аристократизацію. «Нѣтъ истинной демократіи безъ аристократизаціи толпы».

Сторонникомъ психологической теоріи является французскій писатель Густавъ Лебонъ. Въ своихъ сочиненіяхъ «Lois psychologiques de l'évolution des peuples», «Psychologie du socialisme», «Psychologie de l'éducation» Лебонъ останавливается, главнымъ образомъ, на вопросѣ объ историческихъ расахъ, т. е. о вѣками сложившихся типахъ народностей. Онъ убѣжденъ, что народный характеръ является главнымъ факторомъ исторической эволюціи, причемъ въ самомъ характерѣ главную роль играютъ волевыя, а не интеллектуальныя стороны. Лебонъ придаетъ огромное значеніе идеямъ, которыя пріобрѣли въ народныхъ массахъ силу неопровержимыхъ догматовъ, но отмѣчаетъ, что обыкновенно такое значеніе получаютъ только идеи, приспособившіяся къ народному характеру. Конечно, характеръ народа можетъ мѣняться, но только подъ очень длительнымъ на него вліяніемъ. Народы далеко не равноцѣнны и въ борьбѣ за существованіе одерживаютъ верхъ народы наиболѣе энергичные, дающіе достаточную свободу личности и не приносящіе ея въ жертву противоестественному равенству. Соціализмъ, стремящійся къ расширенію сферы государственнаго вмѣшательства, къ подавленію личной свободы и инициативы, къ защитѣ слабыхъ, Лебонъ считаетъ весьма опаснымъ вѣрованіемъ массъ, которое погибнетъ жертвой неуклонной соціальной закономѣрности, тщетно имъ отрицаемой, но предварительно можетъ привести къ гибели тѣ слабохарактерные народы, которые допустятъ у себя кратковременное торжество соціалистическихъ доктринъ и тѣмъ окончательно ослабятъ себя. Хотя Лебонъ склоненъ допускать извѣстную преемственность въ развитіи общечеловѣческой культуры, но въ исторіи отдѣльныхъ народовъ онъ видитъ дѣйствіе закона круговращенія.

§ 65. Историческая и соціальная психологія. Психологія толпы.

I. Наряду съ психологической соціологіей и съ такъ наз. психологіей народовъ, которая, какъ мы видѣли, едва ли можетъ быть точно отграничена отъ соціологіи, въ наше время развиваются еще нѣкоторыя отрасли научнаго знанія, которыя можно разсматривать какъ вспомогательныя науки къ соціологіи.

Я разумѣю, во первыхъ, науку, которую можно назвать исторической психологіей [1]. Задача этой науки состоитъ въ

---

[1]) См. подробнѣе въ моей «Теоріи историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), § 18.

томъ, чтобы изслѣдовать, какъ въ исторіи мѣнялись формы мышленія чувствованія и воленія. Накопившіеся этнографическіе и историческіе факты даютъ возможность утверждать, что по мѣрѣ исторической эволюціи люди не только увеличиваютъ запасъ знаній, но и усовершенствуютъ самыя формы своей психической дѣятельности. Примитивный человѣкъ не только не знаетъ весьма многаго, что извѣстно человѣку культурному, но онъ мыслитъ и чувствуетъ не такъ, какъ культурный человѣкъ. Англичанину Гобгаузу удалось показать въ своей книгѣ объ «Эволюціи морали» (1-е изд. 1906 г.), что мышленіе примитивнаго человѣка стоитъ на стадіи ниже «здраваго смысла», такъ какъ примитивный человѣкъ не только не сознаетъ тѣхъ логическихъ категорій, которыми управляется ходъ его мысли, но самыя категоріи у него оказываются въ неустойчивомъ состояніи и другъ съ другомъ перепутываются. Французъ Леви Брюль въ изслѣдованіи объ «Умственныхъ функціяхъ въ низшихъ обществахъ» (1910 г.) выяснилъ субъективно-мистическій характеръ міровоззрѣнія дикаря; логическій законъ противорѣчія въ мышленіи дикаря имѣетъ мало значенія и замѣняется до-логическимъ закономъ участія (loi de participation). Большое значеніе для исторической психологіи имѣютъ труды такихъ историковъ, какъ Карлъ Лампрехтъ въ Германіи, который въ основу историческаго процесса хочетъ положить опредѣленные фазисы психической эволюціи народовъ, приравниваемые имъ къ возрастнымъ періодамъ въ жизни человѣка.

II. Во вторыхъ, я имѣю въ виду такъ наз. соціальную психологію, которую нѣкоторые изслѣдователи отличаютъ отъ психологіи народовъ. Они обозначаютъ этимъ именемъ не дисциплину, изслѣдующую массовые процессы, т. е. порядокъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ психикъ, но особый отдѣлъ психологіи человѣка, который ставитъ своей задачей изученіе духовныхъ переживаній отдѣльной личности, лежащихъ въ основѣ соціальной жизни. Соціальная психологія имѣетъ дѣло, такимъ образомъ, не съ массами, а съ единичной личностью, но беретъ ее въ соціальномъ аспектѣ, какъ существо, соприкасающееся съ обществомъ, вліяющее на него и находящееся подъ его вліяніемъ. Такъ понимаетъ[1]) задачи соціальной психологіи, напр.,

[1]) Но иногда терминъ «соціальная психологія» употребляется въ иномъ значеніи. Ross, Social Psychologie (1908) утверждаетъ, чта задача соціальной психологіи состоитъ въ изученіи психическихъ теченій, возникающихъ въ процессѣ общенія людей, тѣхъ единообразій чувствованія, вѣры, воленія и дѣйствованія, которыя вызываются взаимодѣйствіемъ людей. Соціальная психологія составляетъ введеніе къ соціологіи, которая изучаетъ самыя группы лю-

Макъ Доуголлъ въ своихъ «Основныхъ проблемахъ соціальной психологіи» (1-е изд. 1908 г.). Этотъ авторъ справедливо указываетъ на то, что этотъ отдѣлъ психологіи до сихъ поръ былъ сравнительно слабо разработанъ; меньше всего психологи интересовались импульсами и мотивами, регулирующими человѣческое поведеніе, источниками энергіи для человѣческой дѣятельности. Это приводило къ тому, что изслѣдователи въ области общественныхъ наукъ не имѣли подъ собою достаточно подготовленной психологической почвы и создавали собственныя психологическія теоріи, большею частью односторонія и наивныя. Основнымъ и типическимъ недостаткомъ этихъ теорій было чрезмѣрное раціонализированіе человѣческой дѣятельности и всей общественной жизни. Такъ появились этическія теоріи, объясняющія нравственное поведеніе разсчетами на удовольствія, экономическія теоріи, представляющія человѣка вѣчно ищущимъ наибольшей выгоды при наименьшей затратѣ труда, теоріи государства, игнорирующія ирраціональные факторы, вродѣ національнаго чувства, и т. п. построенія. На самомъ же дѣлѣ жизнь есть стремленіе, и не интеллектъ, но эмоція и воля должна лежать въ основѣ психологіи; интеллектъ даетъ только средства къ реализиціи стремленій.

III. Интересную область соціальной жизни вскрываютъ изслѣдованія, посвященныя такъ наз. психологіи толпы. На эту область первоначально было обращено вниманіе юристами, подъ вліяніемъ чисто практической потребности, выдвинутой уголовнымъ судопроизводствомъ. Именно, опытъ уголовныхъ судовъ показалъ, что часто самыя звѣрскія преступленія совершаются въ общемъ довольно смирными людьми, когда они попадаютъ въ раздраженную и бушующую толпу. Это вызвало интересъ къ изученію тѣхъ духовныхъ процессовъ, которые происходятъ въ толпѣ людей, и такъ появились интересныя работы Тарда, Сигеле, Ле Бона[1]) и др. Было установлено, что въ толпѣ развиваются своеобразные психическіе токи; на почвѣ взаимнаго зараженія эмоціями, общими для всѣхъ, и взаимнаго подражанія, люди начинаютъ жить повышеннымъ психическимъ темпомъ, причемъ на первый планъ выступаетъ именно та эмоція, которая въ данный моментъ объединяетъ людей. Чрезвычайно усилившись въ своей интенсивности, эта эмоція заглушаетъ голосъ

дей и ихъ структуры. Психологія группъ входитъ уже въ соціологію.—Едва-ли такое разграниченіе достаточно ясно и практично. Мнѣ кажется, что такъ понимаемая соціальная психологія не можетъ и не должна быть отрываема отъ соціологіи.

[1]) Sighele, La foule criminelle (1901). Le Bon, Psychologie des foules (1895). Tarde, Etudes de psychologie sociale (1898). Михайловскій, Герои и толпа (1882).

разсудка и остальныхъ чувствъ и люди начинаютъ дѣйствовать, «потерявъ голову». При этомъ замѣчено, что люди въ толпѣ объединяются всегда на болѣе элементарныхъ чувствахъ и идеяхъ, которыя доступны всѣмъ ея членамъ, что интеллектуальный и моральный уровень толпы всегда бываетъ ниже нормальнаго состоянія членовъ даннаго общества. Психологія толпы прекрасно подтверждаетъ тотъ тезисъ, что общество людей не есть простая ихъ сумма, но особое цѣлое, обладающее своими собственными свойствами и оказывающее огромное вліяніе на психику тѣхъ людей, которые въ него входятъ. На этой почвѣ становятся понятны такіе соціальные процессы, какъ революціонный экстазъ, массовая паника, суды Линча и т. п. Толпа, конечно, способна къ геройскимъ поступкамъ и подъ вліяніемъ массоваго возбужденія люди иногда совершаютъ чудеса самопожертвованія; сюда относятся такія явленія, какъ мученичество за вѣру, крестовые походы, знаменитая августовская ночь 1789 года, когда французское дворянство отказалось отъ всѣхъ своихъ привилегій. Но большинство изслѣдователей сходится на томъ, что толпа людей легче объединяется на отрицательныхъ чувствахъ, чѣмъ на положительныхъ, такъ какъ отрицательныя чувства оказываются болѣе общими для людей, чѣмъ положительныя; сверхъ того, на толпу въ отрицательномъ же направленіи дѣйствуютъ развивающееся въ ней чувство индивидуальной безотвѣтственности отдѣльныхъ участниковъ, которое сопровождается сознаніемъ усиленія ихъ мощи при совмѣстномъ выступленіи. Вотъ почему чаще приходится имѣть дѣло съ преступной толпой, чѣмъ съ героической. Въ исторіи извѣстны такія проявленія массоваго звѣрства, какъ всякаго рода погромы, Варфоломеевская ночь, терроръ во время великой французской революціи. Такъ какъ толпа не разсуждаетъ, то и вожаки ея должны обладать не столько сильнымъ разсудкомъ, сколько сильной волей, фанатизмомъ и умѣніемъ дѣйствовать на чувство. Огромное значеніе для престижа вождя имѣетъ фактическій успѣхъ.

Ле Бонъ въ своей критикѣ толпы заходитъ такъ далеко, что отъ вліянія массъ на политику, увеличивающагося въ наше время, склоненъ ожидать самыхъ гибельныхъ результатовъ для культуры. Слѣдуетъ замѣтить при этомъ, что этотъ изслѣдователь не считаетъ нужнымъ проводить принципіальное различіе между организованнымъ и неорганизованнымъ собраніемъ людей, такъ что у него даже дѣйствія парламентовъ подводятся подъ формулы психологіи толпы.

ГЛАВА XI.

Экономическая соціологія.

§ 66. Историческій матеріализмъ.

I. Довольно многіе историки и соціологи нашего времени придерживаются теорій, по которымъ основу всѣхъ общественныхъ процессовъ составляютъ процессы экономическіе, т. е., стоящіе въ связи съ той дѣятельностью, при помощи которой люди удовлетворяютъ своимъ такъ наз. матеріальнымъ потребностямъ. Въ основѣ подобныхъ теорій лежитъ та вѣрная мысль, что безъ удовлетворенія потребностей тѣла немыслима, конечно, никакая другая дѣятельность людей; прежде всего человѣку необходимо быть сытымъ, укрытымъ отъ холода и т. п., а затѣмъ уже онъ можетъ предаваться достиженію т. наз. идеальныхъ цѣлей, заботиться объ удовлетвореніи своего честолюбія, любознательности, потребности въ художественномъ творчествѣ и созерцаніи, религіознаго чувства и т. д.

Но представители экономическихъ школъ въ соціологіи дѣлаютъ обыкновенно ту ошибку, что это чисто отрицательное условіе всякой жизни вообще обращаютъ въ факторъ, которымъ положительно опредѣляются въ самой своей основѣ весь ходъ общественной эволюціи. Получается выводъ, будто вся рѣшительно общественная жизнь людей зависитъ въ своемъ ходѣ и развитіи отъ того, что и какъ люди потребляютъ и какова ихъ дѣятельность, направленная на удовлетвореніе потребностей тѣла.

Въ частностяхъ представители экономическаго направленія расходятся другъ съ другомъ. Въ то время, какъ одни обращаютъ преимущественное вниманіе на одну сторону экономическихъ явленій, напр., на производство, другіе придаютъ рѣшающее значеніе инымъ сторонамъ того же процесса, напр., обмѣну; самая зависимость остальныхъ сторонъ общественной жизни отъ экономическихъ отношеній выражается не всегда въ одинаково категорической формѣ.

II. Съ особенной яркостью экономическое направленіе въ соціологіи проявляется въ ученіи такъ наз. экономическаго или историческаго матеріализма или, по имени его основателя, марксизма. Эта школа ведетъ свое начало отъ Карла Маркса (1818—1883) и Фридриха Энгельса (1820—1895), которые дѣйствительно были склонны къ философскому матеріализму и потому дали своему ученію имя матеріалистическаго[1]). Самый терминъ «матеріалистическое пониманіе исторіи» впервые употребленъ Энгельсомъ («Dühring»,12). Въ натоящее время нѣкоторые видные марксисты разстались уже съ философскимъ матеріализмомъ и признаютъ, что общественные процессы суть въ конечномъ счетѣ процессы духовные, которые не могутъ быть выведены изъ матеріальныхъ. Этимъ они осложнили свою позицію, такъ какъ на почвѣ такого признанія уже становится труднымъ защищать тезисъ, что исторія должна быть понимаема матеріалистически. Дѣло въ томъ, что сами «матеріальныя» потребности на самомъ дѣлѣ суть такія же психическія переживанія, какъ и идеальныя. Очень трудно поэтому провести ясную границу между тѣми и другими; матеріальныя потребности стоятъ ближе къ физіологическимъ процессамъ, чѣмъ идеальныя, и въ этомъ заключается вся разница между тѣми и другими. Почему именно матеріальнымъ потребностямъ должна принадлежать доминирующая роль среди прочихъ духовныхъ переживаній человѣка, это сторонниками экономическаго матеріализма выяснено недостаточно убѣдительно. А между тѣмъ преобладающее значеніе экономическихъ процессовъ въ общественной жизни выводится изъ доминирующаго значенія матеріальныхъ потребностей.

Конечно, во всякомъ историческомъ процессѣ можно открыть экономическую сторону. Безъ воздѣйствія на внѣшній міръ и безъ участія хозяйственной дѣтельности не обходится человѣкъ почти ни въ одномъ проявленіи своей активности, какъ бы идеально по своему общему характеру оно ни было. Но изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, чтобы экономической стороной опредѣлялся весь ходъ историческаго процесса. Историческая дѣйствительность, напротивъ, часто обнару-

---

[1]) См. главнымъ образомъ, Marx, Zur Kritik der polit. Oekonomie (1859). Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (1873). Совмѣстно ими написанъ «Коммунистическій манифестъ» (1849).—Размѣры моей книги не позволяютъ мнѣ вдаваться въ подробности и потому ученіе Маркса и Энгельса въ дальнѣйшемъ изложено болѣе опредѣленно и прямолинейно, чѣмъ у самихъ этихъ писателей, которые неоднократно мѣняли свои формулы. Литература о марксизмѣ очень велика и потому я не считалъ необходимымъ въ своемъ общемъ обзорѣ исторіи соціологіи вдаваться въ детали по этому вопросу, какъ и по всѣмъ другимъ. Прилежную сводку матеріала см. у Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (1899; есть рус. пер.).

живаетъ передъ глазами безпристрастнаго изслѣдователя довольно серьезныя дисгармонія между состояніемъ экономики и другихъ сторонъ культуры и несовпаденіе въ ходѣ развитія экономическихъ потребностей и культурныхъ изобрѣтеній, которое приводитъ нерѣдко къ тому, что назрѣвшія экономическія потребности остаются безъ удовлетворенія. Этимъ создаются иногда тяжкія народныя бѣдствія, вызывается даже гибель народовъ и цѣлыхъ культуръ, но тѣмъ не менѣе всѣ эти процессы совершаются и отсутствіе въ извѣстный моментъ идей, необходимыхъ для удовлетворенія экономическихъ потребностей, оказывается роковымъ [1]).

Школа экономическаго матеріализма въ основу общественной эволюціи полагаетъ дѣйствіе неизмѣнныхъ законовъ экономической жизни, слагающихся изъ взаимоотношенія производительныхъ силъ и производственныхъ отношеній. Производительными силами называется состояніе хозяйственной техники въ каждый данный моментъ, производственными отношеніями—тѣ общественныя отношенія, которыя складываются между людьми на почвѣ работы для удовлетворенія экономическихъ потребностей примѣнительно къ имѣющемуся на лицо состоянію производительныхъ силъ. «Машины, говоритъ Марксъ (Elend der Philosophie, изд. 1895 г., 117), настолько же нельзя считать экономическими категоріями, какъ и вола, который тащитъ плугъ,—онѣ только производительныя силы. Современная фабрика, основанная па примѣненіи машинъ, является общественнымъ производственнымъ отношеніемъ, экономической категоріей».

Пока между производительными силами и производственнными отношеніями сохраняется должное соотношеніе, экономическая жизнь идетъ мирнымъ путемъ. Каждое общество создаетъ для себя такія производственныя отношенія, которыя отвѣчаютъ состоянію его производительныхъ силъ. Извѣстное мѣсто въ томъ же сочиненіи (стр. 91) гласитъ: «ручная мельница даетъ общество съ феодальными сеньерами, паровая мельница—съ индустріальными капиталистами». Но производительныя силы растутъ и наступаетъ моментъ, когда наростающія количественныя измѣненія въ нихъ приводятъ къ появленію качественной противоположности. Когда придетъ такой моментъ, то состояніе производственныхъ отношеній, приладившихся къ прежнему состоянію производительныхъ силъ, перестаетъ имъ соотвѣтствовать и

---

[1]) Экономическій матеріализмъ, конечно, не является непремѣнной предпосылкой соціалистической программы. Видные соціалисты выступаютъ иногда рѣшительными противниками экономическаго матеріализма. Таковы, напр., англійскіе Фабіанцы. См. о нихъ Веббъ. Соціализмъ въ Англіи (рус. пер. 1907 г.). См. также A. Menger, Neue Staatslehre (1903), 285—295.

наступаетъ конфликтъ, который разрѣшается **соціальной революціей**. Эта революція сметаетъ устарѣвшія формы общественныхъ отношеній и ставитъ на ихъ мѣсто новыя, отвѣчающія новому состоянію производительныхъ силъ. Такъ проявляетъ себя «историческая діалектика».

Соціальная революція мѣняетъ формы хозяйственнаго строя. Но вся остальная общественная жизнь сама собою измѣнится въ результатѣ экономическаго переворота, такъ какъ право, нравственность, религія, наука, философія, искусство составляютъ только **идеологическую надстройку** надъ экономическимъ фундаментомъ, представляя изъ себя лишь зеркало, въ которомъ отражаются экономическія отношенія. Самостоятельнаго значенія въ движеніи исторіи эти факторы не имѣютъ. «Нужна ли большая мудрость, говоритъ «Коммунистическій манифестъ»[1]), чтобы понять, что взгляды, понятія и идеи, словомъ сознаніе людей измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ ихъ общественныхъ отношеній, ихъ общественнаго бытія? Чему же учитъ вся исторія мысли, какъ не тому, что интеллектуальное производство претерпѣваетъ измѣненія, параллельно съ измѣненіями производства матеріальнаго? Господствующими идеями данной эпохи всегда были идеи господствующаго класса. Когда говорятъ объ идеяхъ, революціонизирующихъ все общество, то этимъ указываютъ только на тотъ фактъ, что въ нѣдрахъ стараго общества уже образовались элементы новаго, и что разложеніе старыхъ идей совершается параллельно съ разложеніемъ старыхъ общественныхъ отношеній».

Значеніе **великихъ людей**, какъ и у Гегеля, подъ вліяніемъ діалектическаго метода котораго въ значительной степени выросла вся разбираемая теорія, сводится только къ тому, что они лучше и раньше другихъ замѣчаютъ тенденціи, которыя назрѣваютъ въ исторіи подъ дѣйствіемъ основныхъ экономическихъ законовъ.

Механизмомъ исторіи въ нашу эпоху капиталистическаго строя и предшествующія эпохи является **классовая борьба**, которая покоится на экономическомъ неравенствѣ людей. «Исторія всякаго общества, читаемъ мы въ «Коммунистическомъ манифестѣ», сводится къ развитію антагонизма классовъ, антагонизма, принимавшаго въ разныя эпохи разныя формы. Но какова бы ни была форма, которую принималъ этотъ антагонизмъ, — эксплоатація одной части общества другою является фактомъ, общимъ всѣмъ предшествующимъ вѣкамъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что общественное сознаніе, несмотря на всѣ свои различія и многообразія, всегда враща-

---

[1]) Цитирую по переводу въ изданіи «Колоколъ» (1905 г.) подъ заглавіемъ «Капитализмъ и коммунизмъ (Коммунистическій манифестъ)».

лось въ извѣстныхъ общихъ формахъ. Эти формы исчезнутъ окончательно только съ полнымъ исчезновеніемъ антагонизма классовъ. Коллективистическое преобразованіе означаетъ самый радикальный разрывъ съ традиціонными имущественными отношеніями; и неудивительно, что въ ходѣ своего развитія оно самымъ рѣшительнымъ образомъ порываетъ со старыми традиціонными идеями».

Будущій соціалистическій строй уничтожитъ борьбу классовъ, создавъ имущественное равенство, и въ результатѣ произойдетъ преобразованіе всей идеологіи, въ томъ числѣ и нравственныхъ понятій людей. Что касается роли идей, то, какъ сказано, онѣ представляютъ собой не движущія силы исторіи, но лишь симптомы происходящихъ независимо отъ воли людей процессовъ. Отсюда утвержденіе Маркса (въ предисловіи къ книгѣ «Къ критикѣ политической экономіи»), что каждая эпоха выдвигаетъ только тѣ задачи, которыя она можетъ рѣшить, и что никакая общественная формація, наоборотъ, не погибаетъ раньше, чѣмъ разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она даетъ достаточно простора. Самое же развитіе производительныхъ силъ представляется процессомъ, въ основѣ котораго лежитъ естественная необходимость, точный характеръ которой ни у Маркса, ни въ его школѣ съ достаточной ясностью не установленъ[1]).

§ 67. Ле Плэ и его школа. Лакомбъ. Де Грефъ.

I. Въ болѣе смягченномъ видѣ экономическая соціологія строится въ школѣ Ле Плэ (1806—1882). Этотъ писатель считаетъ соціальныя явленія не продуктомъ органической или духовной жизни, но разсма-

---

[1]) Интересно отмѣтить, что нѣкоторые изъ современныхъ сторонниковъ экономическаго матеріализма высказываются въ пользу теоріи соціальнаго организма. Такъ у Каутскаго, Аграрный вопросъ (рус. пер. 1906 г.), стр. 270, мы читаемъ: «Человѣческое общество представляетъ изъ себя организмъ, не животный и не растительный, а своеобразный, но тѣмъ не менѣе организмъ, а не только аггрегатъ индивидуумовъ, и, какъ организмъ, оно должно быть организовано. Нелѣпо думать, что въ обществѣ одна часть можетъ развиваться въ одномъ направленіи, а другая въ другомъ, противоположномъ направленіи. Но не является необходимымъ, чтобы каждая часть организма сама изъ себя черпала необходимую для нея двигательную силу; достаточно, чтобы одна часть организма подготовила необходимыя для всего общества силы». Ср. также стр. 284, 296 и др.—Написанный въ духѣ марксизма обзоръ различныхъ теорій общественныхъ классовъ и классовой борьбы, какъ основы всей соціальной эволюціи, см. въ книгѣ Солнцева, Общественные классы (Томскъ, 1917 г.). Основательную критику марксизма въ этомъ отношеніи даетъ Ю. Делевскій, Соціальные антагонизмы и классовая борьба въ исторіи (Спб. 1910).—Интересный сборникъ статей разныхъ авторовъ, въ той или иной мѣрѣ поддерживающихъ тезисы марксизма, составилъ Бронштейнъ. Историческій матеріализмъ (1908).

триваетъ ихъ, какъ факты совершенно своеобразные, полагая въ основу заботу людей о производствѣ хлѣба насущнаго. Пища и любовь составляютъ основныя потребности человѣка и уже изъ нихъ возникаютъ, съ одной стороны, формы собственности и труда, съ другой стороны, формы брака и семьи. Критеріемъ счастія и процвѣтанія являются моральная жизнь и насущный хлѣбъ, т. е. два первыхъ блага, которыя христіане просятъ у Бога въ своихъ молитвахъ. «Моральный законъ одинъ и тотъ же для всѣхъ человѣческихъ расъ, у которыхъ можно искать примѣровъ благополучія; въ этомъ отношеніи онѣ различаются лишь по характеру подчиненія высшему правилу. Напротивъ комбинаціи, которыя разныя расы употребляютъ въ цѣляхъ заботы о своемъ существованіи, весьма различаются, смотря по природѣ почвы, водъ и климата. Поэтому онѣ даютъ наблюдателю этихъ расъ наиболѣе ясныя черты и наиболѣе характерныя различія. Природа усилій, которыя дѣлаютъ индивиды, чтобы обезпечить свое существованіе, опредѣляетъ во многихъ отношеніяхъ рангъ, занимаемый ихъ расой въ іерархіи обществъ» (La méthode sociale, 1879, стр. 82).

Люди по природѣ не равны. Одни изъ нихъ должны заниматься добываніемъ хлѣба насущнаго и не ихъ дѣло вмѣшиваться въ управленіе. Другіе же должны руководить и управлять. На этомъ построена вся экономическая политика Ле Плэ.

Въ области политики Ле Плэ и его школа стоятъ близко къ т. наз. христіанскому соціализму, т. е. къ ученію, стремящемуся разрѣшить соціальный вопросъ на почвѣ не только экономическихъ реформъ, но и моральнаго обновленія людей. Ле Плэ убѣжденъ, что надъ человѣкомъ тяготѣетъ первородный грѣхъ и для своего возрожденія люди нуждаются во внѣшней власти. Власть эта должна отличаться патріархальнымъ характеромъ. Такая власть можетъ быть сосредоточена только въ рукахъ людей мудрыхъ, богатыхъ жизненнымъ опытомъ. Крупные землевладѣльцы, хозяева должны попечительно руководить жизнью подчиненныхъ имъ лицъ и направлять ее въ сторону соціальнаго мира. Государство въ построеніяхъ Ле Плэ отодвинуто на задній планъ; больше вѣры онъ имѣетъ въ дѣятельность мелкихъ союзовъ и потому особенно много надеждъ возлагаетъ на отношенія патроната и на коммунальное управленіе. Наиболѣе же естественной и наиболѣе любовной властью является власть главы семьи, домовладыки. Поэтому восточную культуру съ ея патріархальнымъ характеромъ Ле Плэ ставитъ выше культуры западныхъ странъ, приведшей къ обостренію соціальныхъ атагонизмовъ и неустойчивости общественнаго строя. Вслѣдствіе увеличенія плотности населенія и усложненія общественной организаціи, семьи выпустили изъ своихъ рукъ внушеніе моральнаго закона

своимъ членамъ и это повело къ упадку нравовъ, такъ какъ духовенство и правительство не сумѣли выполнить, какъ слѣдуетъ, эту задачу. Семья въ построеніяхъ Ле Плэ является основной единицей общественной жизни. Всѣ силы, организующія общество и разрушающія его, въ конечномъ счетѣ исходятъ изъ семьи или приходятъ къ семьѣ и потому по состоянію семьи можно судить о состояніи всего общества. Важную роль въ соціальной политикѣ Ле Плэ придаетъ свободѣ завѣщаній, въ которой видитъ средство для укрѣпленія семьи и черезъ ея посредство всего общества. Домовладыка можетъ этимъ путемъ наиболѣе правильно распредѣлять семейный фондъ между своимъ потомствомъ. Соціальную закономѣрность слѣдуетъ изучать тѣми же методами, которые примѣняются вообще въ наукѣ, слѣдуетъ исходить изъ фактовъ. «Путешествія, говоритъ Ле Плэ («La meth. soc.», avertissement), составляютъ для науки объ обществѣ тоже самое, что химическій анализъ для минералогіи, герборизація для ботаники, вообще наблюденіе фактовъ для всѣхъ наукъ о природѣ». Школа Ле Плэ заявляетъ, что она приложитъ къ соціальной экономіи, считаясь съ несходствами предметовъ и работъ, методу аналогичную той, которая, начиная съ конца XVIII вѣка, привела къ такимъ успѣхамъ въ физикѣ, химіи и естественной исторіи («Les ouvriers des deux mondes», avertissement). Но слѣдуетъ отмѣтить, что, по ученію Ле Плэ, соціальная наука есть въ тоже время искусство достиженія счастья. «Методъ наблюденія», выражающійся, главнымъ образомъ, въ путешествіяхъ, знакомитъ насъ съ тѣмъ условіями, въ которыхъ общество живетъ счастливо или же подвергается бѣдствіямъ и разложенію.

Въ связи съ этими предпосылками стоитъ особый методъ изслѣдованія соціальныхъ вопросовъ, предложенный Ле Плэ, а именно: методъ монографическій. Состоитъ онъ въ томъ, что соціологъ по опредѣленному плану подвергаетъ детальному изученію жизнь типичныхъ семей даннаго общества и въ особыхъ монографіяхъ излагаетъ результаты своего изслѣдованія. При этомъ въ основу изслѣдованія полагается бюджетъ изучаемой семьи, который, по мнѣнію Ле Плэ, является зеркаломъ ея жизни, какъ матеріальной, такъ и моральной. Изслѣдованію бюджета предпосылается общая характеристика семьи, въ которой видную роль играетъ географическая обстановка. Завершается каждая монографія замѣчаніями о вліяніи на семью болѣе широкихъ процессовъ, происходящихъ въ окружающей общественной средѣ.

Самъ Ле Плэ дѣлалъ предметомъ такихъ изслѣдованій семьи сельскихъ рабочихъ, считая, что онѣ представляютъ наиболѣе устойчивыя и типичныя формы соціальной жизни. Такъ явился его сборникъ

«Les ouvriers Européens» (1855). Было основано въ 1856 году общество «Societé internationale des études pratiques d'économie sociale» съ ежемѣсячнымъ органомъ «La reforme sociale». Изъ школы Ле Плэ выходитъ новая серія монографій подъ названіемъ «Les ouvriers des deux Mondes». Помимо расширенія географическаго района наблюденій, школа расширила область примѣненія географическаго метода и въ другомъ направленіи. Путемъ анкеты, но больше при помощи устныхъ распросовъ и личныхъ наблюденій, пытаются дать монографіи семей городскихъ рабочихъ, чиновниковъ и мелкихъ буржуа, монографіи цѣлыхъ промышленныхъ предпріятій и сельскихъ и городскихъ общинъ. Рене Вормсъ, разбирая и оцѣнивая значеніе школы Ле Плэ (см. ниже § 76, II), предлагаетъ прибавить къ этой «соціальной микроскопіи» еще изученіе біографій, такъ какъ и въ нихъ всегда имѣется соціальный элементъ. Но онъ же указываетъ, что Ахиллессовой пятой всего метода является вопросъ о томъ: что же намъ гарантируетъ, что избранная для изученія соціальная группа дѣйствительно является типической? Ясно, что съ этой стороны методъ Ле Плэ нуждается въ существенномъ дополненіи, скорѣе всего статистическаго характера. Современные статистическіе опросные листы часто сами уже представляютъ изъ себя нѣчто вродѣ маленькихъ монографій. Подобное соединеніе статистики съ монографическимъ методомъ, по мнѣнію Вормса, должно дать большіе результаты въ будущемъ науки.

Отъ школы Ле Плэ отдѣлилось направленіе[1]), во главѣ котораго стоитъ Эд. Демоленъ, съ журналомъ «La science sociale». Это направленіе замѣняетъ методъ монографій методомъ классификаціи, стараясь располагать матеріалъ по естественной связи явленій между собой, и на первый планъ выдвигаетъ географическій факторъ. Вотъ почему намъ пришлось встрѣтиться съ Демоленомъ въ отдѣлѣ, посвященномъ географической соціологіи (выше § 53, 1). Въ области соціальной политики эта группа ученыхъ не стоитъ за преобладаніе семьи и семейной власти, но отличается гораздо большимъ индивидуализмомъ.

II. Къ экономической школѣ слѣдуетъ причислить извѣстнаго французскаго ученаго Лакомба. Въ своей книгѣ[2]) «L'histoire considerée comme science» (1894) Лакомбъ даетъ классификацію потребностей человѣка, изъ которыхъ вытекаютъ человѣческія установленія, и во главѣ этихъ потребностей ставитъ экономическія. «Ни-

[1]) См. объ этомъ Ed. Demolins, R. Pinot, P. de Rousiers, La méthode sociale, ses procédés et ses applications (1904).

[2]) Рус. пер.: «Соціологическія основы исторіи» 1895.

когда еще и нигдѣ, говоритъ Лакомбъ, человѣкъ не могъ обойтись безъ труда. Трудъ составляетъ неизбѣжное условіе удовлетворенія его тѣлесныхъ потребностей. Трудъ, промышленность, созданіе полезностей, или, какъ выражаются экономисты, производство цѣнностей представляютъ собой явленія, встрѣчающіяся рѣшительно всюду. Поэтому экономическимъ установленіямъ, безспорно, принадлежитъ первое мѣсто» (гл. VI, 1). Къ экономическимъ установленіямъ авторъ причисляетъ и военныя, такъ какъ милитаризмъ вызванъ желаніемъ отнять у другихъ цѣнности и эта побудительная причина до сихъ поръ осталась преобладающей. Комбинація экономическаго интереса съ половымъ вызываетъ установленія семейныя. Изъ экономической потребности въ комбинціи съ честолюбіемъ и при участіи симпатіи и антипатіи возникаютъ учрежденія и идеи моральныя. Въ развитыхъ обществахъ мораль принимаетъ неодинаковое содержаніе въ разныхъ классахъ. Далѣе идутъ установленія правовыя, классовыя, свѣтскія, политическія, искусство и литература, наука, религіозныя установленія. И по поводу религіи Лакомбъ высказывается за экономическую ея основу: «Личный интересъ, говоритъ онъ, всетаки составляетъ первичную основу религіознаго чувства и, вообще говоря, дѣйствуетъ сильнѣе всего. А такъ какъ человѣкъ испрашиваетъ у Бога обыкновенно здоровья, вліянія, богатства, сохраненія жизни, словомъ, удовлетворенія одной изъ нашихъ физическихъ потребностей, то религія, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, логически входитъ въ область экономическихъ побужденій и притомъ воображаемыхъ». «Земная, реальная политическая экономія и религія, разсматриваемая съ извѣстной точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія громаднаго большинства людей, поставлены во взаимную связь и, такъ сказать, дополняютъ другъ друга».

Лакомбъ находитъ возможнымъ говорить о прогрессѣ. Онъ различаетъ двоякаго рода прогрессъ: заключающійся въ накопленіи знаній и заключающійся въ извѣстномъ равновѣсіи идей и чувствованій, обезпечивающемъ счастіе. Но, въ отличіе отъ Спенсера, онъ не допускаетъ никакого органическаго прогресса и считаетъ прогрессивное развитіе далеко не обезпеченнымъ. «Идея о томъ, что существуетъ какая то особая, непреодолимая сила, которая во что бы то ни стало влечетъ насъ впередъ, есть идея ложная и разслабляющая. Пора разстаться съ этимъ убаюкивающимъ заблужденіемъ, благодаря которому мы слишкомъ уже заспались. Нѣтъ такой благодѣтельной силы, которая избавляла бы человѣка отъ необходимости рѣшать самому всѣ возникающіе вопросы знанія или справедливости. Не будемъ изумляться, что послѣ всѣхъ чудесъ производства, послѣ столькихъ открытій въ наукахъ, судьба

человѣчества представляется еще гадательной, что всѣ результаты прогресса подвергаются опасности погибнуть отъ внезапнаго крушенія общества единственно потому, что одна часть экономической задачи, распредѣленіе, по мнѣнію массы была рѣшена неправильно. Припомнимъ, что экономическія установленія вызывали большую часть другихъ, а для тѣхъ, которыя возникали самостоятельно, они по крайней мѣрѣ послужили образцомъ и необходимымъ базисомъ. Общество зиждется на экономическихъ установленіяхъ. Разъ основаніе расшатано, остальныя части зданія, понятно, легко могутъ превратиться въ груду развалинъ» (гл. XX).

Самый механизмъ прогресса рисуется Лакомбомъ, въ общемъ, согласно ученію Тарда. Изобрѣтеніе и подражаніе играютъ главную роль въ развитіи народовъ. «Можно опредѣлить общество, говоритъ нашъ авторъ, какъ собраніе людей, взаимно принуждающихъ другъ друга подражать установленнымъ образцамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подражающихъ каждый особымъ, лично излюбленнымъ образцамъ. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы подражаніе ограничивалось рамками группы. Многое было передано однимъ народомъ другому. Можно задать себѣ даже вопросъ: существовала ли гдѣ либо цивилизація, ничего не заимствовавшая отъ сосѣдей?». «Среди множества народовъ мы видимъ цѣлую группу, какъ бы объединенную общей участью, а именно группу западныхъ народностей. Въ этомъ циклѣ, который, начиная съ Ассиріи и Египта, проходитъ черезъ Грецію, Римъ, Францію, Англію, Америку и смыкается въ Германіи и Россіи, струится одинъ и тотъ же токъ цивилизаціи. Мы всѣ, принадлежащіе къ этому циклу, оказываемся въ концѣ концовъ потомками и наслѣдниками Египта, Греціи и Рима» (гл. XIII, II).

III. Къ экономической школѣ можно бы было отнести и бельгійскаго соціолога Де Грефа, ученіе котораго нами было изложено въ отдѣлѣ механистической соціологіи (выше § 49). Тамъ было указано, что Де Грефъ среди своихъ семи основныхъ функцій общества на первомъ планѣ ставитъ экономическую. Оригинальной чертой его ученія является то, что въ экономикѣ онъ придаетъ первостепенное значеніе обмѣну, а не производству или распредѣленію богатствъ.

ГЛАВА XII.

Этическая соціологія.

§ 68. Русская субъективная школа.

I. Нѣкоторыхъ соціологовъ можно выдѣлить въ особую группу на томъ основаніи, что они энергично подчеркиваютъ ту связь, въ которой соціологія стоитъ съ вопросами практической политики и особенно съ этикой, дающей послѣднія принципіальныя директивы всякой политики. На этомъ основаніи они иногда даже настаиваютъ на особыхъ методологическихъ пріемахъ, которыми работа соціолога должна отличаться отъ работы всякаго иного ученаго.

На первомъ мѣстѣ я укажу здѣсь на то направленіе, которое возникло въ русской литературѣ конца шестидесятыхъ годовъ и позднѣе. Въ это время въ Россіи съ большою страстностью дебатировался вопросъ о такъ наз. субъективномъ методѣ въ соціологіи. Начало свое этотъ терминъ и приложеніе на практикѣ соотвѣтственной идеи ведетъ еще отъ Конта. Мы знаемъ, что Контъ не удовольствовался курсомъ позитивной философіи, но создалъ еще курсъ позитивной политики, въ которомъ выступилъ не болѣе и не менѣе, какъ съ обоснованіемъ новой религіи «Великаго существа человѣчества». Нарождающіеся въ Россіи марксисты съ большимъ жаромъ настаивали на необходимости чисто объективнаго отношенія къ соціологическимъ явленіямъ; это не мѣшало имъ, впрочемъ, заниматься и политическими вопросами, заботиться о проведеніи въ жизнь соціалъ-демократической программы. Въ полемикѣ съ этимъ направленіемъ Миртовъ (псевдонимъ П. Л. Лаврова) и Н. К. Михайловскій защищали необходимость субъективнаго метода, подъ которымъ разумѣли внесеніе въ соціологическія построенія опредѣленныхъ этическихъ оцѣнокъ, главнымъ образомъ, въ смыслѣ защиты правъ личности. Работая въ этомъ направленіи, Михайловскій подвергъ рѣшительной критикѣ формулу прогресса у Спенсера, находя, что она приноситъ индивида въ жертву

соціальной интеграціи и дифференціаціи, и противопоставилъ ей свою формулу, согласно которой прогрессъ сводится къ возможно всестороннему развитію личности: раздѣленіе труда должно быть возможно большимъ между органами одного и того же индивида и возможно меньшимъ между индивидами въ обществѣ.

Для обоихъ этихъ защитниковъ субъективнаго метода—Лаврова и Михайловскаго—характернымъ является то, что они, хотя и считаютъ себя соціологами, не признаютъ однако общества реальностью. Хотя Миртовъ въ своихъ «Историческихъ письмахъ» (въ «Недѣлѣ» 1868—1869 годовъ; цитирую по изданію «Русскаго богатства» 1905 г. безъ фамиліи автора) неоднократно говоритъ объ историческихъ силахъ, которыя возникаютъ независимо отъ личной энергіи индивида и личныхъ его убѣжденій и часто ставятъ препятствія начинаніямъ личностей, отклоняя волны исторіи въ другую сторону (326, 299), тѣмъ не менѣе онъ опредѣленно указываетъ на то, что общество есть, по его мнѣнію, только абстрактъ, а единственной реальностью оказывается личность. Общество «это абстрактъ, который, какъ абстрактъ, противъ меня, существа реальнаго, не имѣетъ ровно никакого права, а въ своемъ реальномъ содержаніи распадается на личности, имѣющія не болѣе права, чѣмъ и я... Все реальное содержаніе исторіи заключается опять таки въ дѣятельности личностей» (130). Говоря о государствѣ, Миртовъ кладетъ въ его основу договоръ и притомъ фиктивный, такъ какъ ему принуждены повиноваться лица, въ немъ не участвовавшія. Точно также и Михайловскій настаиваетъ на томъ, что общество есть только идеальное цѣлое, въ жертву которому не можетъ приноситься личность, что можно безъ особаго напряженія мысли думать о человѣкѣ внѣ общества, что общество, какъ личность идеальная, не живетъ, не умираетъ, не страдаетъ, не наслаждается, а потому за центръ изслѣдованія должна быть взята мыслящая, страдающая и наслаждающаяся личность («Что такое прогрессъ» 1869 г.).

Исходя изъ этихъ соображеній, оба автора и строятъ свой идеалъ прогресса, который для Миртова заключается въ ослабленіи государственнаго принужденія, а для Михайловскаго—въ переходѣ отъ режима раздѣленія труда, уничтожающаго разносторонность личности, къ режиму простого сотрудничества. Недостаткомъ объективнаго метода оба автора считаютъ то обстоятельство, что онъ не даетъ критерія для расцѣнки разнаго рода соціальныхъ явленій, между тѣмъ какъ такую расцѣнку они считаютъ необходимой въ наукахъ о человѣкѣ. Здѣсь сказывается явное смѣшеніе соціологической точки зрѣнія съ этической, нормативныхъ наукъ съ каузальными.

II. Противъ субъективнаго метода возражалъ С. Н. Южа-

к о в ъ («Соціологическіе этюды» 1891, 1896). Вполнѣ раздѣляя мысль о правомѣрности внесенія въ соціологическія построенія этическаго момента, такъ какъ при изученіи общественнаго развитія центромъ тяжести для насъ все-таки является личность, онъ полагаетъ, что это не ведетъ къ созданію особаго метода, но только дополняетъ наши точки зрѣнія и отражается на содержаніи заключеній. «Соціологическое изслѣдованіе, говоритъ Южаковъ (т. I, стр. 259), можетъ и должно держаться общенаучнаго метода и притомъ тѣмъ строже и неотступнѣе, чѣмъ сложнѣе матеріалъ, надъ которымъ приходится работать пытливости соціолога. Если объективность заключается въ томъ, чтобы игнорировать значеніе общественныхъ событій для личностей и значеніе личностей для общественныхъ событій, чтобы отмахиваться отъ соціологическихъ выводовъ, вытекающихъ изъ этическихъ теоремъ, то это вовсе не объективность и безпристрастіе, а просто опасное для науки заблужденіе, непониманіе того, что различные элементы общественнаго цѣлаго находятся въ тѣсной зависимости между собою. Богъ съ нею, съ такой объективностью; я готовъ выдать ее головой нашимъ субъективистамъ. Но если, съ другой стороны, субъективность заключается въ томъ, чтобы вмѣсто признанія желательнымъ и должнымъ истиннаго объявлять истиннымъ желательное, въ томъ, чтобы снимать съ изслѣдователя-соціолога узду всякихъ общеобязательныхъ логическихъ формъ мышленія, въ томъ, чтобы теоремы одной изъ областей науки, какъ бы эта область ни была важна сама по себѣ, возводить въ методологическій критерій всякаго общественно-научнаго мышленія, если э т о значитъ субъективный методъ, то да будетъ всякій соціологъ подальше отъ такого орудія, и чѣмъ талантливѣе мыслитель, тѣмъ опаснѣе для науки подобное направленіе». «Ошибка субъективистовъ заключалась въ томъ, что они теоремы соціологіи приняли за теоремы логики и доктрину, долженствующую вліять на с о д е р ж а н і е науки, объявили м е т о д о л о г и ч е с к и м ъ критеріемъ» (стр. 269). Нравственная доктрина, по мнѣнію Южакова, есть ученіе объ отношеніи личности къ обществу и, какъ таковое, входитъ въ составъ соціологіи.

Взглядъ Южакова въ общемъ раздѣляетъ Н. И. К а р ѣ е в ъ, который выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ свободы воли и и принципіальнаго раздѣленія наукъ на науки о природѣ и о духѣ («Введеніе въ изученіе соціологіи» 1897 г., 288, 340, 306). Въ то же время онъ находитъ возможнымъ внести съ соціологію какъ этическій моментъ, ибо эта наука имѣетъ дѣло въ существами, ставящими себѣ цѣли, такъ и понятіе прогресса, которое считаетъ возможнымъ обосновать строго научно, какъ выводъ изъ эмпирическихъ данныхъ (356). Н. И. Карѣевъ допускаетъ возможность «з а к о н н а г о с у б ъ е к-

тивизма» въ соціальныхъ наукахъ. «Историческіе факты, говоритъ онъ, такъ или иначе соприкасаются съ областью нашихъ философскихъ убѣжденій, моральныхъ принциповъ, общественныхъ идеаловъ, и если пристрастіе—грѣхъ противъ науки, а безпристрастіе—научная добродѣтель, то индифферентизмъ есть уже безстрастіе, апатія, при которой, по крайней мѣрѣ, философія исторіи невозможна: гдѣ мы найдемъ тогда критерій для оцѣнки, хотя бы, положимъ, одной только важности историческихъ событій?». «Смотрѣть глазами живой личности на исторію себѣ подобныхъ—вотъ что называется единственнымъ законнымъ субъективизмомъ въ философіи исторіи. Тогда исторія будетъ исторіей и условій существеванія человѣческихъ особой, условій, оцѣниваемыхъ съ точки зрѣнія человѣка вообще, а не съ точки зрѣнія нѣмца, француза, политика или ученаго». «Только на такой почвѣ возможна правильная постановка идеи прогресса, составляющей принципъ философіи исторіи, которая должна быть прежде всего исторіей людей, т. е. человѣческихъ личностей, которая должна отвѣтить на вопросъ, куда идетъ человѣчество, какъ великая семья, состоящая изъ отдѣльныхъ человѣческихъ личностей» («Основные вопросы философіи исторіи» 1883 г.; цитирую по 3-му изд. 1897 г., гл. IX).

Разсуждая о закономѣрности соціальной жизни, Карѣевъ признаетъ, что соціальная динамика Конта не создавала законовъ въ точномъ смыслѣ слова, но тѣмъ не менѣе находитъ возможнымъ говорить о различіи между законами каузальными и эволюціонными, а также о законахъ стремленій, которыми нужно ограничиваться, когда дѣло идетъ о слишкомъ сложныхъ и запутанныхъ рядахъ закономѣрности, каковыми и являются соціальные ряды. Допуская свойственную общественнымъ явленіямъ особую закономѣрность, Карѣевъ въ то же время подчеркиваетъ что личность для него является единственной реальностью («Введ. въ изуч. соціологіи», изд. 1897 г., 103).

П. Н. Милюковъ («Очерки по исторіи русской культуры», предисл. ко II тому, 1897 г.), будучи противникомъ экономическаго матеріализма, какъ монистической теоріи, въ то же время заявилъ себя и противникомъ субъективнаго метода и внесенія этическаго момента въ соціологическія построенія; въ истолкованіи историческихъ процессовъ онъ на первый планъ выдвигаетъ, однако, экономическую сторону. За этическими аргументами субъективной школы, по его мнѣнію, скрывается старая метафизика.

§ 69. Бенжаменъ Киддъ.

I. Къ категоріи этической соціологіи я могу причислить и такого писателя, какъ Бенжаменъ Киддъ, который, впрочемъ,

имѣетъ большія точки соприкосновенія и съ Дарвинистической школой. Въ своемъ сочиненіи «Соціальное развитіе» (1894) Киддъ высказываетъ мнѣніе, что соціологіи, какъ науки, еще не существуетъ и что она станетъ на прочную почву, лишь опершись на біологическія основанія. Въ біологіи онъ является сторонникомъ Вейсмана, который даже написалъ предисловіе къ его книгѣ.

Киддъ убѣжденъ, что переходъ по наслѣдству пріобрѣтенныхъ свойствъ невозможенъ и что единственнымъ факторомъ эволюціи является борьба за существованіе и отборъ. Этотъ факторъ управляетъ и прогрессомъ человѣческаго рода. Здѣсь по всей линіи дѣйствуетъ борьба за существованіе какъ между цѣлыми соціальными группами, такъ и между индивидами въ предѣлахъ отдѣльныхъ обществъ, и прогрессъ обезпеченъ тѣмъ лучше, чѣмъ благопріятнѣе складываются условія отбора сильнѣйшихъ. При этомъ обнаруживается принципіальный антагонизмъ разума прогрессу. Дѣло въ томъ, что прогрессъ основанъ на развитіи цѣлаго рода, а не отдѣльныхъ индивидовъ: совершенствованіе послѣднихъ въ теченіе ихъ личной жизни для Кидда не имѣетъ значенія, такъ какъ онъ отвергаетъ гипотезу наслѣдственности пріобрѣтенныхъ свойствъ. Важно только, чтобы выживали сильнѣйшіе отъ природы индивиды и народы и размножались. Такимъ образомъ, прогрессъ требуетъ принесенія въ жертву слабѣйшихъ индивидовъ интересамъ вида. Но разумъ никогда такихъ жертвъ не одобритъ: для него всегда впереди всего будетъ стоять интересъ его носителя, индивидуальной личности. Поэтому истинная мораль никогда не можетъ быть индивидуалистической и раціоналистической и нуждается въ сверхиндивидуальной санкціи. Такую санкцію даетъ морали только религія и прогрессъ человѣчества опирается на религіозныя вѣрованія въ антагонизмѣ съ разумомъ. Перевѣсъ имѣютъ тѣ народы, религіи которыхъ благопріятны интересамъ вида и въ сравнительно широкой степени обезпечиваютъ развитіе борьбы за существованіе. Успѣхи западной цивилизаціи опираются именно на такія свойства, присущія христіанству, особенно въ его реформаціонной переработкѣ. Христіанская религія проникнута ученіемъ о равенствѣ всѣхъ людей въ государствѣ. Такая домократизація общества имѣетъ своимъ послѣдствіемъ то, что все бо́льшая масса людей втягивается въ борьбу за существованіе при равенствѣ соціальныхъ условій, чѣмъ и обезпечивается побѣда сильнѣйшихъ. Французская революція болѣе или менѣе уничтожила чисто юридическія неравенства; теперь идетъ борьба за уничтоженіе экономическихъ и общественныхъ преимуществъ, которая будетъ успѣшно завершена при помощи широкаго вмѣшательства государства

въ экономическія отношенія. Киддъ при этомъ однако не является сторонникомъ соціализма, такъ какъ послѣдній въ конечномъ счетѣ стремится именно къ уничтоженію борьбы за существованіе. Такой идеалъ Кидду представляется недостижимымъ, ибо онъ противорѣчитъ основному закону развитія—борьбѣ за существованіе, какъ условію всякой эволюціи живыхъ существъ, и непріемлемымъ, такъ какъ его осуществленіе привело бы къ застою. Дальнѣйшій прогрессъ западной цивилизаціи будетъ происходить на почвѣ укрѣпленія того же религіознаго чувства, поддерживающаго принципъ подчиненія личности интересамъ вида, и въ борьбѣ съ разумомъ.

II. Киддъ утверждаетъ, что прогрессъ западной цивилизаціи вовсе не основанъ на успѣхахъ разума. Напротивъ, древніе греки были гораздо умнѣе современныхъ европейцевъ и наше кажущееся превосходство надъ ними въ этомъ отношеніи объясняется только тѣмъ, что намъ легче дѣлать всякаго рода открытія и изобрѣтенія, опираясь на вѣками добытое знаніе и хорошую организацію научнаго труда. Но Греція погибла благодаря слабому развитію въ народѣ сверхраціональныхъ религіозныхъ санкцій, которое и привело въ греческой культурѣ къ торжеству все разлагающаго эгоистическаго разума.

Современные народы, непричастные къ европейской цивилизаціи, повидимому, не въ такой степени, какъ европейцы, способны къ усвоенію религіозныхъ санкцій и потому можно надѣяться, что съ теченіемъ времени они попадутъ въ подчиненіе европейцамъ, и тогда тропическія страны начнутъ управляться изъ Европы, подобно тому, какъ уже управляется Индія. Выше всѣхъ европейскихъ народовъ Киддъ ставитъ по общественнымъ свойствамъ Англичанъ.

Въ будущей культурѣ отнюдь не слѣдуетъ заботиться объ искусственномъ устраненіи всѣхъ слабыхъ элементовъ, но только о созданіи возможно лучшихъ условій для конкуренціи, не стѣсняемой искусственными ограниченіями. Поэтому Киддъ не имѣетъ ничего противъ заботъ о больныхъ и слабыхъ и противъ женскаго равноправія. Онъ не высказывается, впрочемъ, и противъ прогресса разума, но только при непремѣнномъ условіи, чтобы разумъ подчинялся сверхраціональной религіозной санкціи. «Разумъ служитъ для того, чтобы воздѣлывать почву, добытую для него при помощи другихъ силъ. Но самъ по себѣ разумъ, повидимому, не можетъ ни владѣть этой почвой, ни отстаивать ее, если силы эти истощаются». «Привычки, обычаи, учрежденія цивилизованныхъ народовъ во всѣхъ подробностяхъ обусловливаются вліяніемъ религій; часто, когда люди этого и не подозрѣваютъ, ихъ понятія о правахъ и обязанностяхъ, ихъ мысли о свободѣ и управленіи, ихъ основные принципы насчетъ организаціи общества зависятъ въ значи-

тельной степени отъ ихъ религіозныхъ вѣрованій. Болѣе того... тѣ, кто отвергаетъ всякія религіозныя вѣрованія, такъ же, какъ и другіе, подчинены религіозному вліянію и, несмотря на свои частныя мнѣнія, они не могутъ избѣгнуть вліянія идей, распространенныхъ въ обществѣ, гдѣ они живутъ, и погрессивныхъ тенденцій общины».

§ 70. Людвигъ Штейнъ.

I. Въ эту же группу соціологовъ я отношу и Бернскаго профессора Людвига Штейна, который въ своемъ сочиненіи[1]) «Соціальный вопросъ въ свѣтѣ философіи» (2-е изд. 1903 года) проводитъ ту мысль (см. особенно лекцію 3-ю), что соціологія есть нормативная наука и должна завершаться соціальной этикой.

Штейнъ основываетъ это заключеніе на томъ, что въ области соціальныхъ явленій мы имѣемъ дѣло не съ механической закономѣрностью, которая приводитъ къ природной необходимости, не допускающей никакихъ исключеній, но съ закономѣрностью психологической, имѣющій телеологическій характеръ и не создающей безусловной необходимости. Потому то и возможно наше воздѣйствіе на соціальную жизнь, что соціальная закономѣрность не имѣетъ безусловнаго характера. Соціологія можетъ отыскивать только типическія формулы развитія, допускающія исключенія, но она не можетъ открывать точныхъ и неизмѣнныхъ законовъ. Общество представляется Штейну не организмомъ, основнымъ признакомъ котораго является пространственная связь частей, но организаціей, которая тѣмъ отличается отъ организма, что здѣсь части пространственно не связаны и связь ихъ не зависитъ отъ пространственной смежности или временной послѣдовательности. Соціальная закономѣрность есть цѣлевая необходимость, а не природная: люди должны ей слѣдовать, если правильно понимаютъ свои интересы, но могутъ и не слѣдовать. Здѣсь есть только долженствованіе, но не принужденіе.

Главнымъ методомъ соціологіи, по мнѣнію Людвига Штейна, долженъ быть методъ историко-сравнительный, позволяющій индуктивно выводить типы развитія, а не дедуктивный, которымъ могутъ работать представители органической школы. Соціальная статика и динамика должны намъ раскрыть типическія картины соціальныхъ состояній и процессовъ, изъ которыхъ можно вывести затѣмъ правила разумной соціальной этики и политики. Штейнъ

---

[1]) См. также брошюру L. Stein, Wesen und Aufgabe der Soziologie (1898).

убѣжденъ въ томъ, что соціальные императивы сами собой возникаютъ, разъ только наука вскрываетъ извѣстныя явленія и тенденціи, необходимо намѣчающіяся въ развитіи человѣчества; всѣ признанныя истины порождаютъ соотвѣтствующіе имъ императивы дѣйствія (382, 490).

II. Въ этихъ разсужденіяхъ, конечно, мы имѣемъ нежелательное смѣшеніе понятій. Штейнъ совершенно правъ, когда онъ настаиваетъ на психическомъ характерѣ соціальной причинности и на отличіи психической причинности отъ природной необходимости въ смыслѣ математическаго естествознанія. Но изъ телеологическаго характера соціальной причинности нельзя дѣлать вывода о томъ, что соціологія есть нормативная наука. Она остается такой же чистой наукой, какъ психологія, физика и химія, и ставитъ своей задачей изслѣдованіе самаго механизма соціальной причинности съ ея творческимъ характеромъ. Эта причинность сама по себѣ исключеній не допускаетъ, вопреки мнѣнію Штейна. Типическій характеръ имѣетъ вовсе не она, но уже сравнительно сложные ея продукты, каковыми являются историческіе процессы и событія.

Такимъ образомъ, слѣдуетъ отличать ученіе о соціальной причинности и соціальной связи отъ того, что можно бы было назвать соціальной типологіей, которая уже не есть соціологія, но является промежуточной областью между соціологіей, какъ наукой о неизмѣнныхъ законахъ соціальной жизни, и исторіей, какъ наукой объ отдѣльныхъ и неповторяющихся событіяхъ и состояніяхъ исторической дѣйствительности, порожденныхъ сплетеніемъ соціологическихъ факторовъ. Еще въ большей степени надлежитъ проводить различіе между соціологіей и соціальной типологіей, съ одной стороны, какъ науками о томъ, что есть и что было, и соціальной этикой и политикой, съ другой стороны, какъ науками о томъ, что желательно и что должно быть, дисциплинами нормативными. Соціологія и соціальная типологія поставляютъ этимъ наукамъ свѣдѣнія именно о такихъ соціальныхъ закономѣрностяхъ, которыя для человѣка ненарушимы и на которыя онъ долженъ опираться при преобразованіи соціальной дѣйствительности въ духѣ своихъ стремленій, точно такъ же, какъ механикъ опирается на физическіе и химическіе законы при построеніи машинъ, вообще при преобразованіи окружающей его природы соотвѣтственно человѣческимъ цѣлямъ.

ГЛАВА XIII.

Защитники полной самостоятельности соціологіи и противники этой науки.

§ 71. Эмиль Дюркгеймъ.

I. Цѣлый рядъ писателей, особенно въ самое послѣднее время, выступаютъ на защиту полной независимости соціологіи отъ всѣхъ другихъ наукъ и доказываютъ, что эта наука имѣетъ вполнѣ самостоятельный предметъ изслѣдованія и работаетъ своими собственными методами, не находясь въ подчиненіи какой либо иной научной дисциплинѣ.

Очень рѣзко подчеркиваетъ независимость соціологіи отъ прочихъ наукъ Дюркгеймъ[1]) въ своей книгѣ «Les regles de la methode sociologique» 1895 (рус. пер. «Методъ соціологіи» 1897). Онъ настаиваетъ здѣсь на томъ, что вѣдѣнію соціологіи подлежатъ лишь соціальные факты, независимо отъ ихъ индивидуальныхъ проявленій. Соціальными фактами онъ считаетъ только тѣ, которые вытекаютъ изъ жизни общества, какъ особого цѣлаго. Для индивида эти факты являются чѣмъ то внѣшнимъ, особаго рода предметами, въ существованіи которыхъ онъ убѣждается тѣмъ противодѣйствіемъ, которое они оказываютъ его движеніямъ. Это противодѣйствіе соціальныхъ фактовъ волѣ индевида и доказываетъ ихъ объективный для каждаго человѣка, предметный характеръ. Предметъ узнается, главнымъ образомъ, по тому признаку, что онъ не можетъ быть измѣненъ простымъ актомъ воли. Въ этомъ—главное отличіе матеріала, изучаемаго соціологіей—объективнаго, отъ матеріала психологическаго, которымъ являются состоянія самого субъекта.

Общество сильнѣе индивида; поэтому соціальныя нормы, соціальныя теченія, даже самый фактъ жизни въ обществѣ оказываются

---

[1]) Съ 1896 г. подъ его редакціей выходитъ въ Парижѣ журналъ «L'anneé sociologique».

для отдѣльныхъ людей принудительными. Индивидъ подчиняется противъ своей воли не однимъ только юридическимъ нормамъ: его захватываютъ и соціальныя теченія, вынуждая поступать иногда даже въ разрѣзъ съ его индивидуальными взглядами и свойствами. Самая жизнь въ обществѣ для каждаго человѣка есть фактъ, не вполнѣ зависящій отъ его воли: достаточно принять въ соображеніе силу тѣхъ связей, которыя создастъ для насъ съ извѣстнымъ обществомъ получаемое нами воспитаніе, а вѣдь мы не вольны въ выборѣ этого воспитанія.

Въ своемъ трудѣ «Les formes êlementaires de la vie religieuse» (1912) Дюркгеймъ пытается на этомъ ученіи о соціальномъ фактѣ построить даже теорію познанія; именно онъ доказываетъ здѣсь, что понятія пространства и времени такъ же, какъ и логическія категоріи, апріорны въ томъ смыслѣ, что они, въ отличіе отъ опыта, коренящагося въ индивидуальной жизни, имѣютъ коллективное происхожденіе, включаютъ въ себя продукты соціальнаго, общечеловѣческаго творчества. Безъ всѣхъ этихъ понятій не было бы возможно пониманіе между людьми, стало быть, немыслимо было бы самое общество. Вотъ почему общество налагаетъ ихъ соблюденіе съ необходимостью на всѣхъ своихъ членовъ, третируя, какъ ненормальнаго, человѣка, который не слѣдуетъ категоріямъ. Является логическій долгъ, по своему происхожденію аналогичный съ моральнымъ. Но категоріи, конечно, отъ этого не становятся чѣмъ то вполнѣ условнымъ, конвенціональнымъ; вѣдь само общество есть часть природы и потому въ своихъ установленіяхъ не расходится съ природой. Такимъ образомъ, категоріи апріорны для индивида, потому что онѣ ему принудительно навязаны обществомъ, въ отличіе отъ его индивидуальнаго опыта.

II. Только соціальная жизнь, законы которой далеко не совпадаютъ съ законами индивидуальной психологіи, составляетъ предметъ изученія соціологіи[1]). Отсюда и слѣдующее опредѣленіе: «соціальнымъ фактомъ является всякій образъ дѣйствій, рѣзко опредѣленный или нѣтъ, но способный оказать на индивида внѣшнее принужденіе, или иначе: распространенный на всемъ протяженіи даннаго общества, но имѣющій въ то же время свое собственное существованіе, независимое отъ его внѣшнихъ проявленій». Соціальные факты поэтому соціологи должны изучать такими методами, при которыхъ по возможности сглаживаются тѣ индивидуальныя особенно-

---

[1]) Изученіемъ этихъ законовъ Дюркгеймъ занимается въ своихъ трудахъ: La division du travail social (2-е изд. 1902 г.). Le suicide (1897 г.). О первомъ изъ нихъ см. мою «Теорію историческаго процесса» (2-е изд. 1914 г.), § 16, III.

сти, которыя получаетъ ихъ проявленіе у отдѣльныхъ лицъ. Въ этомъ состоитъ значеніе для соціологіи кристаллизовавшихся въ твердыя формы нравовъ и обычаевъ, а также преимущества для ея цѣлей статистическихъ методовъ.

«Что касается частныхъ проявленій, то и въ нихъ есть нѣчто соціальное, говоритъ Дюркгеймъ, такъ какъ они частично воспроизводятъ коллективную модель; но каждое изъ нихъ значительно зависитъ также и отъ психико-органической конституціи индивида и отъ особыхъ условій, въ которыя онъ поставленъ. Они, слѣдовательно, не соціологическія явленія въ собственномъ смыслѣ этого слова. Они принадлежатъ одновременно двумъ областямъ и ихъ можно назвать соціо-психическими. Они интересуютъ соціолога, не составляя непосредственнаго предмета соціологіи». Соотвѣтственно съ этимъ Дюркгеймъ, признавая то важное воздѣйствіе, которое иногда индивидуальная энергія оказываетъ на соціальныя событія—такъ наз. великіе люди,—не считаетъ однако эти явленія падающими въ область спеціальнаго изученія соціолога. Онъ ставитъ въ упрекъ Тарду то обстоятельство, что онъ положилъ въ основу психологіи индивидуальную психологію.

III. Въ своей статьѣ «Соціологія и соціальныя науки» (помѣщенной въ сборникѣ «De la méthode dans les sciences» (2-me éd. 1910), Дюркгеймъ предлагаетъ слѣдующую схему соціальныхъ наукъ. 1. Соціальная морфологія, т. е. изученіе географической базы народовъ въ ея соотношеніи къ соціальной организаціи; изученіе населенія, его размѣра, плотности, расположенія на территоріи. 2. Соціальная физіологія, распадающаяся на соціологію религіи, морали, права, экономики, лингвистики, эстетики. 3. Общая соціологія, изучающая то, что характеризуетъ соціальный фактъ in abstracto, устанавливающая наиболѣе общіе законы общественной жизни: это—философская часть науки, играющая относительно другихъ соціальныхъ наукъ ту же роль, какую общая біологія играетъ для всѣхъ наукъ о живыхъ существахъ.

Въ качествѣ методовъ соціальныхъ наукъ Дюркгеймъ выдвигаетъ, прежде всего, методъ сравнительно-историческій. Онъ указываетъ, что между исторіей и соціологіей существуетъ тѣсная связь: историкъ изучаетъ свой матеріалъ съ точки зрѣнія, главнымъ образомъ, тѣхъ особенностей, которыя присущи данному народу или эпохѣ; соціологъ беретъ историческіе факты для вскрытія въ нихъ общихъ отношеній, имѣющихъ мѣсто въ различныхъ обществахъ. Вторымъ методомъ важнымъ въ соціологіи является статистическій. Но прежде всего соціологъ долженъ быть объективнымъ; приступая къ своей работѣ, онъ долженъ отрѣшиться

отъ всѣхъ привычныхъ оцѣнокъ и принциповъ и изучать соціальные факты такъ, какъ будто бы раньше онъ ничего о нихъ не зналъ.

§ 72. Георгъ Зиммель.

I. Иначе подходитъ къ вопросу о самостоятельности соціологіи, какъ науки, нѣмецкій ученый Георгъ Зиммель въ своемъ обширномъ трактатѣ «Соціологія» (1908).

Въ этой книгѣ[1]) въ основу опредѣленія соціологіи положено само по себѣ не ясное противоположеніе категорій матеріи и формы. Именно, по мнѣнію Зиммеля, предметомъ соціологіи является не содержаніе общественной жизни, а форма ея, т. е. самый процессъ общенія между людьми.

«Содержаніемъ, какъ бы матеріей общенія, говоритъ Зиммель, я называю все то, что происходитъ въ индивидахъ, непосредственно конкретныхъ мѣстахъ всякой исторической дѣйствительности, какъ влеченіе, интересъ, цѣль, склонность, психическое состояніе и движеніе, и притомъ происходитъ такъ, что изъ этого или въ этомъ возникаетъ дѣйствіе на другихъ и приятіе ихъ дѣйствій. Сами по себѣ эти матеріалы, которыми наполняется жизнь, эти мотивировки, которыя ее направляютъ, еще не соціальны. Ни голодъ, ни любовь, ни трудъ, ни религіозность, ни техника, ни функціи и результаты разсудка не означаютъ еще процесса общенія, какъ они даны намъ непосредственно и въ чистомъ своемъ смыслѣ; они приводятъ къ процессу общенія лишь тогда, когда преобразуютъ изолированное состояніе индивидовъ рядомъ другъ съ другомъ въ опредѣленныя формы существованія другъ вмѣстѣ съ другомъ и другъ для друга, въ такія формы, которыя подходятъ подъ общее понятіе взаимодѣйствія. Процессъ общенія есть, слѣдовательно, въ безконечно разнообразныхъ видахъ проявляющаяся форма, въ которой индивиды на основаніи интересовъ—чувственныхъ или идеальныхъ, моментальныхъ или длительныхъ, сознательныхъ или безсознательныхъ, каузально обусловливающихъ или телеологически влекущихъ—сростаются въ единство, и въ предѣлахъ которой эти интересы осуществляются» (стр. 6).

Хотя содержаніе и форма составляютъ единую и неразрывную реальность общественной жизни, но форма общенія, какъ абстракція, можетъ быть сдѣлана предметомъ самостоятельнаго изученія. Дѣло въ томъ, что однѣ и тѣ же формы общенія могутъ встрѣчаться при самомъ различномъ содержаніи общественной жизни, и,

---

[1]) Подробнѣе о ней см. въ моей книгѣ «Нравственная личность и общество» (1911), 124—146.

наоборотъ, одни и тѣ же содержанія могутъ укладываться въ разныя формы. Такъ, хозяйственный интересъ реализуется какъ въ формѣ конкуренціи, такъ и въ видѣ планомѣрной организаціи производителей, какъ черезъ посредство замыканія отъ другихъ хозяйственныхъ группъ, такъ и путемъ присоединенія къ нимъ; религіозныя содержанія жизни требуютъ, оставаясь по содержанію тождественными, то болѣе свободной, то болѣе централизованной формы общенія и т. д.

II. Понимаемая такимъ образомъ соціологія, должна быть отличаема отъ соціальной психологіи. Эта наука составляетъ особый отдѣлъ индьвидуальной психологіи и не разрѣшаетъ вопросовъ о формѣ общенія, но ставитъ передъ собой проблему: какія видоизмѣненія претерпѣваетъ духовный процессъ индивида, если онъ протекаетъ подъ опредѣленными условіями окружающей соціальной среды.

Соціологу рекомендуется Зиммелемъ особаго рода микроскопическій методъ изученія формъ общенія, т. е. онъ не долженъ пренебрегать самыми минимальными проявленіями общенія между людьми, чтобы изучать природу общенія, и самъ Зиммель подвергаетъ внимательному изученію вопросы, вродѣ того, какую разницу представляетъ собой общество изъ трехъ людей отъ общества изъ двухъ членовъ, что такое «дорожное знакомство», какую роль играютъ въ соціальныхъ отношеніяхъ зрѣніе, слухъ, обоняніе.

Зиммель настаиваетъ при этомъ, что предметомъ соціологіи одинаково должны быть какъ проявленія дружественной ассоціаціи между людьми, такъ и формы всякаго рода борьбы и враждебныхъ столкновеній. Здѣсь мы также имѣемъ дѣло съ общеніемъ. При соціологическомъ разсмотрѣніи явленія вражды для насъ представляетъ интересъ не самъ по себѣ протекающій въ каждомъ изъ двухъ индивидовъ духовный рядъ, но синопсисъ обоихъ подъ категоріей единенія и раздвоенія (стр. 23).

§ 73. Отграниченіе соціологіи отъ исторіи и статистики.

I. Въ 1894 году профессоръ Виндельбандъ въ Германіи въ своей актовой рѣчи «Исторія и естествознаніе» (рус. пер. въ сборникѣ «Прелюдіи») провелъ очень важную мысль о различіи мышленія номотетическаго и идіографическаго, которое лежитъ въ основѣ раздѣленія наукъ на науки о законахъ и науки о событіяхъ. Дальнѣйшее развитіе эта мысль получила въ трудахъ Риккерта, изъ которыхъ самымъ основнымъ является обширное сочиненіе «О границахъ естественно-научнаго образованія понятій» (1896; рус. пер. 1904).

Трудами этихъ двухъ ученыхъ обоснована теорія раздѣленія наукъ на науки индивидуализирующія и гене-

рализирующія, которыя Риккертъ предлагаетъ называть науками о культурѣ и о природѣ[1]). До сихъ поръ въ наукѣ и философіи преувеличенное значеніе придавалось знанію обобщающему; слишкомъ мало, напротивъ, считались съ необходимостью изученія единичныхъ фактовъ, во всемъ ихъ конкретномъ разнообразіи и сложности. Между тѣмъ такое индивидуализирующее знаніе безусловно необходимо даже въ чисто практическихъ цѣляхъ, такъ какъ безъ него, въ сущности, не выполняется ни одна практическая задача. Необходимо оно и въ цѣляхъ идейнаго постиженія міра, такъ какъ обобщенія науки чрезмѣрно схематизируютъ міръ и даютъ о немъ слишкомъ упрощенное и неполное представленіе. Исходя изъ этихъ положеній, Риккертъ и Виндельбандъ показываютъ, что исторія отдѣляется отъ соціологіи принципіальной гранью. Исторія не имѣетъ своей задачей открытія какихъ либо общихъ законовъ. Она имѣетъ дѣло съ изученіемъ отдѣльныхъ неповторяющихся событій въ минувшей жизни людей, причемъ беретъ ихъ во всей ихъ конкретности и неповторяемости. Историку приходится работать особымъ методомъ, который ничего не имѣетъ общаго съ методомъ обобщающихъ наукъ. Ему не приходится заботиться о нахожденіи простѣйшихъ элементовъ и объ установленіи общихъ законовъ, которымъ подчиняются эти элементы. Его задача состоитъ въ отборѣ, прежде всего, тѣхъ событій и фактовъ, которые имѣютъ существенное значеніе, въ отдѣленіи историческаго матеріала отъ такого, который не представляетъ интереса и цѣнности для историка. Для этой цѣли историку рекомендуется Риккертомъ примѣнять методъ отнесенія къ цѣнностямъ. Методъ этотъ состоитъ въ томъ, что исторически важными признаются тѣ событія, которыя стоятъ въ связи съ такъ наз. культурными цѣнностями. Процессъ выработки этихъ цѣнностей настолько важенъ для человѣчества, что оно интересуется каждымъ своимъ шагомъ въ этомъ процессѣ и потому чувствуетъ интересъ къ отдѣльнымъ событіямъ и состояніямъ исторической дѣйствительности. Вотъ почему и самая исторія включается въ группу, которую Риккертъ называетъ науками о культурѣ. Риккертъ держится того мнѣнія, что историку надлежитъ выяснять и особую историческую причинность. Характерной особенностью этой причинности является то, что въ ней нѣтъ ничего общаго. Она столь же индивидуальна, какъ индивидуальны событія, изучаемыя историкомъ. Историческая причинность никогда не повторяется и результатъ здѣсь никогда не содержится въ своихъ причинахъ. Исторіи, говоритъ Риккертъ, невѣ-

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. въ моей «Теоріи историческаго процесса» (изд. 2-е, 1914), § 10.

домо понятіе о причинномъ равенствѣ, но, если должна быть выражена причинная связь двухъ индивидуальныхъ историческихъ процессовъ, это можетъ происходить лишь въ причинныхъ неравенствахъ.

Таково, въ самыхъ общихъ чертахъ, ученіе Риккерта. Я считаю, что чрезвычайно важное значеніе для правильной классификаціи наукъ имѣетъ предложеніе различать науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ. Въ этомъ предложеніи нашла себѣ вполнѣ опредѣленное выраженіе та мысль, которая высказывалась еще Лейбницемъ, а затѣмъ подробно развивалась Курно. Дѣло въ томъ, что, дѣйствительно, міръ не укладывается сполна въ какія нибудь общія схемы. Эти общія схемы необходимы; безъ нихъ невозможно никакое предвидѣніе, никакое овладѣніе міромъ, которое основывается исключительно на томъ, что мы знаемъ общіе законы, дѣйствіе которыхъ неизмѣнно происходитъ всегда въ одномъ и томъ же видѣ, и, полагаясь на это знаніе, начинаемъ воздѣйствовать на окружающій міръ и на самихъ себя. Но такое обобщающее знаніе не покрываетъ собой того чисто фактическаго матеріала, съ которымъ намъ приходится считаться какъ при познаніи міра, такъ и при практическомъ воздѣйствіи на него. Астрономъ не только долженъ знать общіе законы мірового притяженія, но также и тотъ фактъ, что существуютъ такія то небесныя тѣла, что эти тѣла находятся на такомъ то разстояніи другъ отъ друга, что они обладаютъ такимъ то вѣсомъ, массой и т. п. Человѣкъ, желающій соорудить фабрику, долженъ не только знать законы природы, на дѣйствіи которыхъ основана техника производства, но долженъ располагать чисто фактическими свѣдѣніями о томъ, въ какомъ разстояніи мѣстность, гдѣ будетъ построена фабрика, находится отъ рынка сырыхъ матеріаловъ и отъ рынка сбыта, какое положеніе рабочихъ рукъ въ данной мѣстности, каковы пути сообщенія и т. д. Поэтому рядомъ съ обобщающими и классифицирующими науками, каковы физика, химія, психологія, соціологія, минералогія, ботаника, зоологія, филологія, существуютъ и науки, изучающія индивидуальные предметы и событія во всей ихъ конкретности; къ этой группѣ относится г е о л о г і я, какъ наука объ исторіи земной коры: образованіе земной коры есть единичный процессъ, который произошелъ одинъ разъ и уже больше не повторится, и который нами изучается во всѣхъ его конкретныхъ подробностяхъ. Сюда же относится г е о г р а ф і я, изучающая опредѣленныя мѣстности на земномъ шарѣ и индивидуализирующая ихъ градусами широты и долготы. Наконецъ, къ этой же категоріи наукъ принадлежитъ и с т о р і я, индивидуализирующая свой матеріалъ географическими и хронологическими датами. Исторія не устанавливаетъ какихъ либо общихъ законовъ, но имѣетъ своимъ предметомъ конкретную дѣйствительность со всѣми особенностями

разыгравшихся въ ней событій. Ея значеніе состоитъ въ томъ, во первыхъ, что знаніе индивидуальнаго положенія важно для практическихъ цѣлей; не зная исторіи Россіи, мы не понимали бы и ея настоящаго положенія, потребностей и задачъ; не зная исторіи Германіи, мы не могли бы сдѣлать учета тѣхъ промышленныхъ и военныхъ силъ, которыми она располагаетъ. Но знаніе исторіи важно и для обобщающихъ наукъ; онѣ отъ исторіи получаютъ тотъ строго провѣренный матеріалъ фактовъ, изъ котораго затѣмъ могутъ сооружать свои обобщенія.

Исторія работаетъ своими особыми методами, сводящимися, главнымъ образомъ, къ критикѣ всякаго рода историческихъ источниковъ. Это очень сложная работа, требующая своей особой техники и навыковъ. Въ результатѣ ея историкъ располагаетъ запасомъ провѣренныхъ свѣдѣній, которыя позволяютъ установить, какія именно событія произошли на самомъ дѣлѣ и составляютъ историческую дѣйствительность. Затѣмъ эти событія объясняются историкомъ, т. е. ставятся въ причинную связь между собою. По отношенію къ этой работѣ я уже совершенно не могу согласиться съ Риккертомъ, который говоритъ о какой то особой исторической причинности, имѣющей индивидуальный характеръ и содержащей въ себѣ неравенства. Я думаю, что всякая причинность имѣетъ общій характеръ и только тѣмъ для насъ цѣнны и интересны причинныя связи, что въ нихъ проявляется постоянная и неизмѣнная закономѣрность міра, познавая которую, мы можемъ овладѣвать міромъ. Никакой индивидуальной причинности по самому понятію причинности быть не можетъ. На самомъ дѣлѣ объясненія историческихъ фактовъ происходятъ вовсе не въ формѣ вскрыванія особой исторической причинности, но тѣмъ путемъ, что историкъ установленные имъ единичные факты подводитъ подъ общіе законы добытые другими, обобщающими, науками, психологіей, соціологіей, политической экономіей, физикой, химіей и т. п. Въ этой работѣ историкъ зависитъ отъ результатовъ обобщающихъ наукъ; но и эти науки зависятъ отъ исторіи въ томъ смыслѣ, что только отъ исторіи онѣ получаютъ фактическій матеріалъ, на которомъ могутъ строить свои обобщенія. Между науками существуетъ раздѣленіе труда и на этомъ раздѣленіи труда слѣдуетъ строить отношеніе между исторіей, съ одной стороны, соціологіей, съ другой. Исторія есть индивидуализирующая наука о человѣческомъ обществѣ, а соціологія является генерализирующей наукой о томъ же предметѣ.

Въ русской литературѣ защитниками мыслей Виндельбанда и Риккерта о необходимости отграниченія знанія индивидуальнаго отъ знанія общаго выступили, главнымъ образомъ, А. А. Чуп-

ровъ въ своей книгѣ «Очерки по теоріи статистики» 1909 г. и академикъ А. С. Лаппо-Данилевскій въ своей «Методологіи исторіи» 1910—1913 гг.

II. Въ зависимости отъ того, насколько возможно проведеніе въ соціологіи механистической теоріи, стоитъ вопросъ о томъ, могутъ ли быть соціологическіе законы выражены въ цифровыхъ, математическихъ формулахъ. Въ частности, возникаетъ вопросъ о томъ, насколько можетъ статистика замѣнить собою соціологію. Существуютъ энтузіасты статистической науки, которые полагаютъ, что статистическимъ методомъ можно охватить рѣшительно всѣ стороны соціальной жизни. Но многіе авторитетные статистики убѣдились въ томъ, что явленія общественной жизни далеко не могутъ быть сполна уложены въ количественныя формулы. Такой взглядъ проводитъ, напр., американскій ученый Майо Смитъ въ своей книгѣ «Статистика и соціологія» (рус. пер. 1901 г.).

Смитъ признаетъ, что всякая соціологія, исходящая изъ убѣжденія, что человѣкъ и общество являются выраженіемъ дѣятельности естественныхъ силъ, должна опираться на статистику въ отношеніи своего матеріала и своихъ доказательствъ (стр. 19). Но въ тоже время онъ настаиваетъ, что для того, чтобы соціологія сдѣлалась наукой, необходимо констатированіе не только количественныхъ различій, а также и качественныхъ. Методъ статистическаго наблюденія поэтому не имѣетъ универсальнаго приложенія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ не необходимъ, въ другихъ не точенъ. Чтобы замѣтить связь между дикостью и фанатизмомъ, не требуется статистики экономическаго положенія или религіозныхъ исповѣданій. Этотъ фактъ выясняется самъ по себѣ въ силу единогласія наблюденій путешественниковъ и показаній историковъ. Съ другой стороны, трудно выразить въ цифрахъ отношеніе между экономическими условіями и религіозными чувствами и эстетическимъ развитіемъ въ цивилизованномъ состояніи, такъ какъ музыка, живопись и скульптура никоимъ образомъ не могутъ быть измѣрены статистически. Это вопросъ качества, а отнюдь не количества (стр. 15). Степень умственнаго развитія—важный факторъ при изученіи преступности, но есть ли какой нибудь статистическій методъ для изученія умственнаго развитія? (39).

Вторымъ условіемъ, которое затрудняетъ пользованіе статистическимъ методомъ, является крайняя сложность соціальныхъ процессовъ, приводящая часто къ невозможности разложить ихъ на элементы, допускающіе цифровое выраженіе. Научной точности, напримѣръ, въ статистикѣ соціальнаго состоянія, т. е. семейнаго быта, уровня образованности, религіознаго быта, распре-

дѣленія по профессіямъ и т. п., нельзя ожидать. Это состояніе слишкомъ сложно, чтобы быть выраженнымъ цифровыми величинами. Мы можемъ только установить извѣстные факты, указывающіе на вѣроятное состояніе, и основывать наши сужденія на этихъ фактахъ. Наука не требуетъ здѣсь точныхъ измѣреній, а только провѣрки, указывающей на вѣроятныя заключенія (220). Изучая распредѣленіе населенія, мы должны помнить, что тутъ дѣйствуютъ обыкновенно многочисленныя вліянія, частью экономическія, частью историческія и политическія, и что распутать ихъ часто бываетъ крайне трудно. Мы должны поэтому ожидать отъ статистики не точныхъ данныхъ, а только общихъ указаній относительно вліянія естественныхъ силъ. Плотность населенія въ Англіи, напримѣръ, зависитъ частью отъ плодородія ея почвы, частью отъ ея минеральныхъ богатствъ, частью отъ ея коммерческихъ преимуществъ, но частью также отъ ея островного положенія, обезпечивающаго миръ и устойчивость правительства въ теченіе многихъ поколѣній, и отъ энергіи и предпріимчивости ея обитателей, сумѣвшихъ сдѣлать изъ своего маленькаго островка центръ міровой имперіи. Статистика не въ силахъ распутать эти разнообразныя вліянія. Она можетъ только подтверждать наблюденія исторіи (374).

Статистика, заключаетъ нашъ авторъ, разъясняетъ только направленіе соціальныхъ измѣненій. Задача соціолога—открыть цѣль, подъ вліяніемъ которой дѣйствуетъ обществс. Поэтому статистика подчинена соціологіи въ томъ смыслѣ, что не можетъ претендовать на объясненіе соціальныхъ силъ, существованіе которыхъ обнаруживается въ правильности и неправильности явленій (440).

§ 74. Ценкеръ.

I. На синтетическую точку зрѣнія пытается стать австріецъ Ценкеръ въ своемъ трудѣ «Die Gesellschaft», вышедшемъ въ 1899—1903 гг.

Ценкеръ заявляетъ о необходимости отмежевать соціологію, какъ чистую науку, отъ политики, какъ искусства и техники, и поставить ее въ независимое положеніе какъ отъ соціальныхъ наукъ, отъ которыхъ соціологія отличается общностью своей задачи, такъ въ особенности отъ біологіи и философіи исторіи. Соціологія должна остерегаться отъ внесенія какой либо трансцендентности въ своей методъ; такъ какъ экспериментъ для соціолога невозможенъ, то онъ долженъ пользоваться историческимъ наблюденіемъ. Ценкеръ убѣжденъ въ томъ, что соціологія рано или поздно откроетъ законы соціальной жизни. Притомъ законы здѣсь должны быть такіе же, какъ и въ другихъ наукахъ, т. е. правила, не допускающія исключеній.

И въ настоящее время соціологія располагаетъ нѣкоторыми такими законами; кажущіяся исключенія изъ нихъ объясняются тѣмъ, что при сложности соціальной причинности дѣйствіе одного закона постоянно скрещивается съ дѣйствіемъ другихъ, почему ожидаемый результатъ можетъ и не наступить; но подобныя явленія имѣютъ мѣсто во всѣхъ областяхъ опыта, не исключая и физической природы.

Поставивъ вопросъ о томъ, что такое общество, Ценкеръ указываетъ на то, что общество никоимъ образомъ нельзя разсматривать, какъ простую сумму людей, что у его есть свои особыя функціи и свойства. Но изъ этого онъ не дѣлаетъ просто того заключенія, что общество должно быть разсматриваемо, какъ особое единство, а идетъ дольше и дѣлаетъ выводъ, который, по моему мнѣнію, составляетъ роковую ошибку и влечетъ за собой рядъ другихъ ошибокъ. Именно, Ценкеръ приходитъ къ заключенію, что общество есть особая «вещь» и надѣлено всѣми свойствами между прочимъ и физическаго предмета. Общество, конечно, не есть просто физическій предметъ; нельзя его причислять и къ организмамъ; общество должно составить особую категорію бытія. Ценкеръ предлагаетъ слѣдующую схему этихъ категорій: механическое-органическое-соціальное.

II. Въ основѣ ассоціаціи, по мнѣнію Ценкера, лежатъ слѣдующія соціальныя влеченія человѣка: 1) любовь къ подобнымъ себѣ, имѣющая въ соціологіи то же значеніе, какъ тяготѣніе въ физикѣ или сродство элементовъ въ химіи; 2) симпатія, т. е. способность сочувствовать чужимъ страданіямъ, увлекающая иногда человѣка за предѣлы круга себѣ подобныхъ, въ среду чужихъ; 3) подражаніе, которое помогаетъ ассимиляціи въ въ каждомъ кругѣ людей. На этой почвѣ образуются производныя соціальныя эмоціи, вродѣ расовой и національной привязанности и вражды. Эмоціи лежатъ въ основѣ всей соціальной жизни. Но возможность развитія человѣческаго общества обусловливается участіемъ въ его жизни сознательно поставляющаго себѣ цѣли разума. Разумъ превращаетъ натуру въ культуру и дѣлаетъ общество нравственнымъ.

Соціальная энергія, по теоріи Ценкера, получается изъ взаимодѣйствія: 1) продуктивныхъ силъ внѣшняго міра; 2) соціальныхъ влеченій и эмоцій, среди которыхъ важное мѣсто занимаютъ расовыя предрасположенія; 3) исходящихъ отъ геніальныхъ личностей идей. Соціальная энергія находится либо въ связанномъ видѣ въ разныхъ общественныхъ учрежденіяхъ, каковы школы, средства сообщенія, санитарныя учрежденія, общественныя зданія, крѣпости, либо въ свободномъ видѣ, проявляясь въ соціальной работѣ на удовлетвореніе соціальныхъ потребностей. Ценкеръ вѣритъ въ

то, что когда нибудь будетъ найдеть точный масштабъ для измѣренія количества соціальной энергіи, и думаетъ, что дѣйствіе ея подчиняется троякаго рода законамъ: физическимъ, біологическимъ и чисто соціальнымъ. Считая общество особаго рода вещью, Ценкеръ находитъ возможнымъ прилагать къ его жизни нѣкоторые физическіе законы. Прежде всего здѣсь фигурируетъ законъ сохраненія энергіи. Исходя изъ совершенно неправильнаго представленія, будто физическая энергія можетъ превращаться въ органическую и духовную (т. II стр. 99), Ценкеръ утверждаетъ, что вся соціальная энергія зависитъ отъ того, въ какой мѣрѣ продуктивныя силы окружающей среды успѣваютъ въ нее обратиться. Онъ вполнѣ одобряетъ положеніе Гиддингса, гласящее: «энергія группы населенія никогда не бываетъ больше, чѣмъ свободная или связанная энергія окружающаго ее міра.» Далѣе слѣдуетъ законъ пространственной протяженности. Основнымъ положеніемъ соціологіи Ценкеръ считаетъ утвержденіе, что имѣется много обществъ и каждое изъ нихъ занимаетъ опредѣленное пространство, заполняя его съ большей или меньшей степенью густоты. Человѣчество, какъ общество, не существуетъ и никогда существовать не будетъ. Но, такъ какъ всякое тѣло непроницаемо, то и общество отличается тѣмъ же самымъ свойствомъ; въ одномъ и томъ же мѣстѣ не можетъ быть двухъ обществъ. Вотъ почему, напр., въ борьбѣ церкви съ государствомъ не можетъ быть компромиссовъ; одно изъ этихъ обществъ должно вытѣснить другое. Здѣсь основная ошибка Ценкера, состоящая въ отождествленіи общества съ физическимъ тѣломъ, особенно бросается въ глаза. На самомъ дѣлѣ, въ одномъ мѣстѣ свободно можетъ быть очень много обществъ разнаго типа, взаимно проникающихъ другъ друга; и въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, ибо общество именно не есть физическое тѣло, а психическое единство; между тѣмъ психическіе элементы какъ разъ не подчиняются закону непроницаемости; напротивъ, психическіе процессы постоянно проникаютъ другъ въ друга и другъ друга окрашиваютъ разными оттѣнками. Наконецъ, общество подчинено, по Ценкеру, и закону инерціи; оно можетъ быть выведено изъ состоянія спокойствія лишь такимъ событіемъ, которое въ достаточной степени вліяетъ на массу людей, его составляющую.

Далѣе идетъ перечень біологическихъ законовъ общественной жизни. Таковъ законъ обмѣна веществъ, который сказывается въ смѣнѣ поколѣній; законъ соціальнаго роста и соціальной организаціи; законъ соціальныхъ функцій и органовъ. Попутно Ценкеръ указываетъ, чѣмъ всѣ эти процессы въ обществѣ отличаются отъ такихъ же процессовъ въ біологическихъ организмахъ. Завершается

этотъ перечень закономъ временнаго ограниченія: Ценкеръ пытается доказать, что человѣческія общества такъ же смертны, какъ и біологическіе организмы.

Въ качествѣ основного соціальнаго закона въ тѣсномъ смыслѣ Ценкеръ указываетъ на законъ уравненія. Онъ утверждаетъ, что всякое общество стремится къ равенству своихъ членовъ, что кругъ равныхъ и этимъ равенствомъ объединенныхъ членовъ постоянно расширяется. Тѣмъ не менѣе это стремленіе къ равенству встрѣчаетъ себѣ естественныя препятствія и границы и никогда въ полной мѣрѣ не удовлетворяется. Что касается стремленія къ свободѣ, то въ немъ Ценкеръ видитъ только особую форму стремленія къ равенству, что, конечно, совершенно невѣрно. Кромѣ этого основного закона, соціологія знаетъ нѣсколько частныхъ эмпирическихъ соціальныхъ законовъ, вродѣ Лассалевскаго закона вознагражденія за трудъ. Но въ систему эти законы еще далеко не сведены.

Всѣ эти соображенія развиты Ценкеромъ во второмъ томѣ его труда. Первый посвященъ «естественной исторіи развитія общества», т. е. обзору типическихъ формъ человѣческихъ обществъ и ихъ постепенной эволюціи. Въ этой части труда авторъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ своего соотечественника Гумпловича съ его теоріей борьбы соціальныхъ группъ.

§ 75. Максимъ Ковалевскій. Б. А. Кистяковскій.

I. Изъ русскихъ ученыхъ на независимости соціологіи отъ другихъ наукъ настаиваетъ Максимъ Ковалевскій. Въ своей «Соціологіи» (1910 г.) этотъ ученый доказываетъ, что соціологію не слѣдуетъ смѣшивать ни съ философіей исторіи, которая не покрываетъ собой первой части соціологіи, т. е. соціальной статики, ни съ этикой, которая, по его мнѣнію, является прикладной дисциплиной, ни съ коллективной психологіей, которая есть только часть соціологіи. По мнѣнію Ковалевскаго, уже Контъ, по существу, совершенно правильно опредѣлилъ соціологію, какъ науку о порядкѣ и прогрессѣ общества; было бы только болѣе точнымъ подставить на мѣстѣ этихъ выраженій другія, болѣе опредѣленныя и соотвѣтствующія характеру современной науки, и сказать, что соціологія есть наука объ организаціи и эволюціи общества.

Прогрессъ, по мнѣнію Ковалевскаго[1]), состоитъ въ расширеніи сферы солидарности какъ внутри политически обособившихся

---

[1]) См. его статью. «Очеркъ исторіи развитія соціологіи въ концѣ XIX и въ началѣ XX в.» въ изданіи т-ва Гранатъ «Исторія нашего времени».

группъ, такъ и между этими группами, обнимаемыми общимъ понятіемъ человѣчества. Въ механизмѣ прогресса Ковалевскій видное мѣсто отводитъ біосоціальному фактору густоты населенія, который является первичнымъ по отношенію къ экономическому; этотъ же послѣдній въ свою очередь обусловливаетъ собою политическую надстройку. Съ другой стороны и мысль Конта о великомъ значеніи для прогресса поступательнаго развитія знаній осталась неопровергнутой, хотя въ частностяхъ въ схему развитія знаній, построенную Контомъ, послѣдующимъ соціологическимъ изслѣдованіемъ внесено было много существенныхъ поправокъ. Оба фактора—ростъ населенія и ростъ знаній—находятся между собою въ постоянномъ взаимодѣйствіи.

Ковалевскій, однако, сравнительно немного занимался вопросами о природѣ человѣческаго общества, о предметѣ и методѣ соціологіи. Излюбленнымъ предметомъ его соціологическихъ изслѣдованій является то, что я предлагаю называть соціальной типологіей, т.е. вопросъ о генезисѣ различныхъ типовъ соціальнаго строя, учрежденій и вѣрованій. Этимъ вопросамъ посвящена значительная часть только что названной книги и много другихъ сочиненій маститаго ученаго[1]). Ковалевскій не только широко примѣнялъ въ этихъ работахъ на практикѣ историко-сравнительный методъ, но и посвятилъ его теоріи брошюру «Историко-сравнительный методъ въ юриспруденціи и пріемы изученія исторіи права» (1880).

II. Чисто методологическій характеръ придалъ своему изслѣдованію, написанному по нѣмецки подъ заглавіемъ «Gesellschaft und Einzelwesen» (1899), другой русскій ученый: Богданъ Кистяковскій.

Въ названной монографіи онъ ставитъ своей задачей провести строго логическое (на неокантіанской основѣ) подраздѣленіе наукъ объ обществѣ, въ частности разграничить юриспруденцію отъ соціологіи и изслѣдованія соціальной дѣйствительности отъ нормативныхъ наукъ. Кистяковскій опредѣляетъ общество, какъ психическое вза-

[1]) Соціальной типологіи посвящены въ послѣднее время «типологическіе курсы по исторіи государственнаго быта» Н. И. Карѣева, въ которыхъ авторъ ставитъ себѣ задачу, промежуточную между соціологическимъ и историческимъ изученіемъ общественныхъ явленій. Онъ дѣлаетъ здѣсь предметомъ изученія не отдѣльныя конкретныя общества и не общество, отвлеченно взятое, но тотъ или иной соціологическій типъ, подъ который можно подвести извѣстное количество отдѣльныхъ общественныхъ организацій, данныхъ въ исторіи, и который вмѣстѣ съ тѣмъ является всетаки лишь одною изъ частныхъ формъ, возможныхъ для общества. Такими типами являются: отдѣльный городъ—государство, восточная деспотія, феодальное помѣстье—государство, сословная монархія, и т.-п.

имодѣйствіе людей, отмѣчаетъ неприложимость къ обществу, какъ къ психическому явленію, пространственныхъ категорій, указываетъ на огромное различіе физическихъ процессовъ отъ психическихъ, выражающееся въ количественной неизмѣримости послѣднихъ, выясняетъ чисто качественный характеръ соціальной связи, сказывающійся въ томъ, что содержаніе психики индивида въ обществѣ подвергается измѣненію. Совершенно правильно нашъ изслѣдователь указываетъ на то, что общественная эволюція есть очень сложное понятіе, къ изслѣдованію котораго можно приступить только послѣ того, какъ будутъ вскрыты болѣе простые соціальные законы, лежащіе въ основѣ этихъ процессовъ развитія и дѣйствующіе всегда одинаково (имѣющіе внѣпространственную и внѣвременную значимость). Эти послѣдніе законы стоятъ въ такомъ же отношеніи къ законамъ развитія общества, какъ физическіе и химическіе законы стоятъ къ законамъ геологіи. Явленія, которыя изучаетъ геологія, представляютъ изъ себя сложный результатъ взаимодѣйствія основныхъ физическихъ и химическихъ законовъ. Точно также и соціальная эволюція есть сложный продуктъ скрестившихся извѣстнымъ образомъ причинныхъ рядовъ, которые могутъ быть въ отдѣльности проанализированы и объяснены при помощи основныхъ соціальныхъ законовъ; самое же скрещиваніе ихъ въ той или иной комбинаціи есть историческая случайность.

Переходя къ понятію общаго духа народа, Кистяковскій проводитъ ту мысль, что это выраженіе имѣетъ двоякій смыслъ: нормативный и каузальный. Подъ общимъ духомъ иногда разумѣютъ тѣ нормы общеобязательнаго содержанія, которыя вырабатываются въ результатѣ соціальной дѣятельности. Эти нормы могутъ быть изучаемы сами по себѣ съ телеологической точки зрѣнія. Въ этомъ состоитъ задача всѣхъ нормативныхъ наукъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и юриспруденція. Но подъ общимъ духомъ можно разумѣть и самый процессъ взаимодѣйствія многихъ индивидовъ, въ которомъ они вліяютъ другъ на друга въ смыслѣ усиленія эмоцій и ассимилированія своихъ духовныхъ содержаній. Изученіе этого процесса въ каузально-генетическомъ направленіи составляетъ задачу науки объ обществѣ.

Что касается аналогій между обществомъ и организмомъ, то Кистяковскій считаетъ ихъ совершенно безплодными и во многихъ отношеніяхъ сбивающими на ложный путь. Когда старые мыслители, вродѣ Платона или Гоббса, приравнивали государство къ отдѣльному человѣку, то они имѣли въ виду именно государство, а не общество, и хотѣли этимъ подчеркнуть единство юридической личности государства. Когда же современные ученые начина-

ютъ сравнивать общество съ живымъ организмомъ, то они становятся на генетически-каузальную точку зрѣнія и своимъ сравненіемъ даютъ ложное понятіе объ обществѣ, которое слишкомъ во многихъ отношеніяхъ отличается отъ организма, хотя бы, напримѣръ, своею непространственностью и отсутствіемъ опредѣленной внѣшней формы.

Ясно, такимъ образомъ, что и Кистяковскій принадлежитъ къ числу защитниковъ соціологіи, какъ совершенно самостоятельной дисциплины. Въ его замѣчаніяхъ о природѣ общества много вѣрнаго. Свои мысли о соціологической наукѣ этотъ авторъ подвергъ дальнѣйшей разработкѣ въ своемъ русскомъ трудѣ «Соціальныя науки и право» (1916 г). Въ значительной своей части эта книга представляетъ собой перепечатку статей, написанныхъ въ разное время и теперь только систематизированныхъ. Касаясь здѣсь, между прочимъ, вопроса о взаимоотношеніи личности и общества, авторъ защищаетъ вполнѣ правильное положеніе, что нельзя общество считать простой суммой личностей, но нельзя и личность цѣликомъ растворять въ обществѣ. «Самоцѣлью, заключаетъ онъ въ Кантіанскомъ духѣ, является одинаково и личность, и общество» (стр. 514).

§ 76. Рене Вормсъ.

I. Наиболѣе широкія синтезирующія точки зрѣнія старается положить въ основу своей попытки опредѣлить предметъ и методъ соціологіи Рене Вормсъ[1]), который въ своихъ болѣе раннихъ трудахъ склонялся къ біологической школѣ, но теперь рѣшительно защищаетъ полную самостоятельность и независимость соціологической науки. Я имѣю въ виду его трехтомный трактатъ «Philosophie des sciences sociales», вышедшій первымъ изданіемъ въ 1903—1907 гг.

Въ этомъ трактатѣ Вормсъ опредѣляетъ соціологію, какъ философію соціальныхъ наукъ, и ставитъ ее на одну линію съ такими науками, какъ космологія и біологія. Онъ настаиваетъ при этомъ на чисто теоретическомъ характерѣ этой дисциплины и находитъ, что главная ошибка соціологовъ XIX вѣка состояла въ томъ, что они склонны были смѣшивать соціальную науку съ соціальнымъ искусствомъ. Это не значитъ, однако, что Вормсъ отрицаетъ практическое значеніе соціальныхъ наукъ. Напротивъ, онъ весьма высоко его ставитъ и даже въ II томѣ, переходя къ «заключеніямъ» соціологіи, пользуется исключительно матеріаломъ, доставляе-

---

[1]) Съ 1893 г. подъ его редакціей выходятъ въ Парижѣ «Annales de l'Institut International de sociologie» и «Revue internationale de Sociologie». Имъ же основана серія изданій «Bibliothèque sociologique internationale».

мымъ исторіей новаго времени, особенно французской, не только потому, что эти данныя полнѣе и надежнѣе, чѣмъ данныя, напримѣръ, доисторическихъ временъ, но и потому, что они ближе подводятъ насъ къ проблемамъ соціальнаго искусства, стоящимъ на очереди. Но въ тоже время онъ подчеркиваетъ, что задача соціологіи, какъ таковой, состоитъ исключительно въ открытіи законовъ соціальной жизни, тогда какъ проведеніе идеаловъ въ жизнь составляетъ уже задачу искусства. При теоретической работѣ изслѣдователь не долженъ руководствоваться этими идеалами, они для него составляютъ лишь одинъ изъ объектовъ критическаго научнаго изученія. Въ своемъ сочиненіи Вормсъ хочетъ выяснить предметъ, методъ и общіе выводы соціологіи, стараясь при этомъ быть по возможности болѣе объективнымъ и придавать больше значенія тому, въ чемъ соціологи сходятся, нежели тому, въ чемъ они разногласятъ; онъ убѣжденъ, что каждая научная теорія всегда содержитъ въ себѣ долю истины и нужно только умѣть ее изъ нея извлечь.

Вормсъ дѣлитъ всѣ науки, смотря по изучаемымъ ими областямъ опыта, на науки физическія, біологическія и соціальныя, т. е. изучающія міръ существъ неорганическихъ, органическихъ и надъ-органическихъ (обществъ). Общество представляется ему особаго рода реальностью, такъ какъ его жизнь не исчерпывается жизнью входящихъ въ его составъ индивидовъ и оно не есть простая ихъ сумма, но нѣчто качественно-новое. Во многихъ отношеніяхъ общество похоже на біологическій организмъ, который также есть общество клѣтокъ; но въ настоящемъ трудѣ Вормсъ отказывается отъ тѣхъ преувеличенныхъ біологическихъ аналогій, которыя онъ проводилъ въ своей ранней работѣ объ общественномъ организмѣ (см. выше § 57, II), и считаетъ лучшимъ дать обществу квалификацію надъ-организма. При этомъ, однако, настоящей реальностью Вормсу представляются лишь тѣ общества, которыя отличаются самодовлѣніемъ и члены которыхъ объединяются широкой и многосторонней связью. Эта связь создается семью элементами: средой, расой, воспитаніемъ и языкомъ, занятіями, семейной жизнью, моральными, эстетическими, религіозными и техническими концепціями и навыками, режимомъ юридическимъ и политическимъ. Съ такой точки зрѣнія для настоящаго времени реальными существами могутъ быть признаны только государства (націи, народы). Все человѣчество въ цѣломъ, такъ же, какъ и международныя организаціи, не заслуживаютъ наименованія общества, не представляютъ изъ себя полныхъ реальностей. Точно также не являются обществами въ смыслѣ особыхъ существъ и болѣе мелкіе союзы, каковы семья и общественные классы. Многіе изъ такихъ мелкихъ сою-

зовъ въ прежнія времена были обществами, но, поглощаясь постепенно болѣе крупными союзами, перестали носить самодовлѣющій характеръ и, такимъ образомъ, уже не заслуживаютъ имени обществъ.

Общество состоитъ изъ элементовъ человѣческихъ и не-человѣческихъ. Человѣческими являются болѣе мелкія соединенія людей, входящихъ въ общество, каковы семьи, общественные классы. Классы можно понимать двояко; 1) въ смыслѣ общности занятій, 2) въ смыслѣ приблизительнаго равенства имуществъ (Марксъ). Не человѣческими элементами являются географическая среда и матеріальные продукты человѣческой дѣятельности. Жизнь общества проявляется въ соціальныхъ фактахъ, существо которыхъ Тардъ видитъ въ подражаніяхъ и изобрѣтеніяхъ, Дюркгеймъ—въ принужденіи, самъ же авторъ—въ сочетаніи воль (concours des volontès). Всѣ соціальные факты включаютъ въ себя психическій элементъ (un élement mental). При этомъ можно говорить и о свободѣ воли въ смыслѣ самостоятельности каждой духовной личности и ея неразложимости до конца, и о случаѣ, въ смыслѣ скрещиванія причинныхъ рядовъ, причина котораго намъ остается неизвѣстной. Авторъ, впрочемъ, увѣренъ, что рано или поздно проблемы свободы и случая разсѣются передъ упорствомъ и остроуміемъ изслѣдователей (I, 97). Психическій элементъ соціальной дѣятельности заставляетъ вносить въ соціальную причинность элементъ финальности, конечно, имманентной, въ смыслѣ тѣхъ цѣлей, которыя ставятъ себѣ люди и которыми опредѣляется ихъ дѣятельность. Всѣ соціальные факты Вормсъ дѣлитъ на три основныхъ категоріи, сообразно тремъ основнымъ функціямъ, характернымъ для человѣческаго существа. Функціи питанія отвѣчаетъ—экономическая дѣятельность общества, функціи размноженія—семейная организація, функціи отношенія—та дѣятельность общества, которой опредѣляется его внутренній порядокъ (факты моральные, религіозные, интеллектуальные, эстетическіе) и создаются его единство и отношенія къ другимъ обществамъ (факты юридическіе и политическіе). При этомъ Вормсъ, въ отличіе отъ марксистовъ, школы Ле Плэ, Де Грефа, отказывается искать какіе нибудь доминирующіе факторы, которыми бы опредѣлялось все остальное развитіе; онъ склоненъ смотрѣть на всѣ эти стороны общественной жизни, какъ на простые результаты научной абстракціи; на самомъ дѣлѣ общественная жизнь есть единый процессъ, въ которомъ всѣ стороны находятся въ тѣсномъ взаимодѣйствіи (I, 139—140).

Общество постоянно мѣняется и эволюціонируетъ. Это характерно для всякой жизни вообще. Функція всегда приводитъ къ измѣненію органа, а измѣненіе органа въ свою очередь

отражается на характерѣ функціи. Такимъ образомъ, мы постоянно рождаемся къ новой жизни. Вормсъ при этомъ предостерегаетъ отъ термина «прогрессъ», указывая, главнымъ образомъ, на оцѣночный характеръ этого понятія и на то, что развитіе разныхъ обществъ далеко не однообразно и совсѣмъ не непрерывно. Однако, въ третьемъ томѣ онъ принимаетъ для общественной эволюціи формулу Спенсера, находя, что «общество переходитъ отъ смѣшенія въ однородности къ координаціи въ разнородности» (III, 294) и въ тоже время отъ военнаго типа, основаннаго на принужденіи, къ промышленному, основанному на добровольномъ соглашеніи.

Переходя къ анализу самаго понятія о соціальной наукѣ, Вормсъ указываетъ, что задачей науки вообще является индуктивное установленіе законовъ. При этомъ слѣдуетъ точно разграничивать научные законы, которыми занимается соціологія, отъ законовъ моральныхъ и политическихъ, которые имѣютъ императивный характеръ и могутъ быть нарушаемы волей людей, которые представляютъ собой не lois, а preceptes (т. е., сказали бы мы, не законы, а нормы; I, 164). Созданіе такихъ императивовъ есть уже дѣло искусства, а не науки. Наука должна отправляться исключительно отъ фактовъ и имѣть по преимуществу индуктивный характеръ; наоборотъ, искусство отправляется отъ идеала и дедуцируетъ пути проведенія его въ жизнь. Вормсъ полагаетъ, что изученіе общества можно вести съ четырехъ точекъ зрѣнія: 1) со стороны структуры, и 2) функцій; 3) со стороны покоя и 4) измѣненій. Контъ ошибался, отожествляя соціальную статику съ соціальной анатоміей и соціальную динамику съ физіологіей. Правильнѣе различать статическую и динамическую анатомію общества, т. е. изученіе структуры общества въ покоѣ и развитіи, и статическую и динамическую физіологію, т. е. изученіе общественныхъ функцій въ покоѣ и развитіи (I, 184). Съ другой точки зрѣнія можно всѣ соціальныя науки раздѣлить на двѣ группы: науки описательныя (descriptives), которыя изучаютъ отдѣльныя общества во всей ихъ сложности, и науки сравнительныя (comparatives), которыя изучаютъ отдѣльныя стороны общественной жизни, но въ разныхъ обществахъ, подвергаемыхъ сравненію, и такимъ путемъ получаютъ обобщенія. Соціологія есть та философская дисциплина, которая ставитъ своей задачей произвести общій синтезъ того изученія общественной жизни, который въ разныхъ направленіяхъ выполняется отдѣльными соціальными науками.

II. Приступая во II томѣ своего труда къ вопросу о методѣ соціальныхъ наукъ, Вормсъ предлагаетъ различать методы апріорные и апостеріорные. Апріорные методы харак-

теризуются тѣмъ, что изслѣдователи пытаются построить ученіе объ обществѣ, или опираясь на данныя какой-нибудь другой группы наукъ, или же на какой-нибудь опредѣленный элементъ общественной жизни, который они считаютъ основнымъ. Такъ получается методъ математическій (Винярскій), физическій (Дюркгеймъ съ его стремленіемъ доказать объективность и постоянство соціальныхъ фактовъ и исключить всякую финальность), психологическій (Тардъ, придающій черезчуръ неустойчивый характеръ соціальнымъ даннымъ) и, наконецъ, односторонніе соціологическіе методы (историческій матеріализмъ, географическая концепція, расовыя теоріи).

Вормсъ отвергаетъ всѣ эти методы; истинная соціологія должна отправляться исключительно отъ фактовъ соціальной жизни и опираться на наблюденіе въ разныхъ его формахъ. Методъ соціологіи есть прежде всего методъ апостеріорный. Изслѣдователь долженъ терпѣливо и не преслѣдуя никакихъ иныхъ задачъ, кромѣ открытія истины, наблюдать факты. Въ качествѣ методовъ наблюденія онъ располагаетъ различными пріемами. Статистика даетъ ему цифровыя данныя о фактахъ, доступныхъ подсчету (т. е. выражающихся въ матеріальныхъ актахъ), не вводя однако въ самую суть явленій. Основанный Ле Плэ и расширенный его школой монографическій методъ даетъ возможность производить микроскопическій анализъ соціальной жизни. Анкета представляетъ собой счастливое сочетаніе статистическаго и монографическаго методовъ и имѣетъ передъ собой большую будущность. Сравнительно мало надежными представляются данныя этнографіи, такъ какъ путешественники въ своихъ наблюденіяхъ часто поверхностны и не свободны отъ предвзятыхъ идей. Исторія даетъ весьма цѣнный методъ для вскрытія фактовъ прошлаго. Экспериментъ соціологу совсѣмъ недоступенъ, такъ какъ, если и можно считать соціальными экспериментами всякаго рода законодательныя мѣропріятія, то они все же исходятъ не отъ соціологовъ, которые остаются по отношенію къ нимъ въ положеніи простыхъ наблюдателей.

Собранные такими путями факты подлежатъ затѣмъ систематизированію въ цѣляхъ открытія законовъ соціальной жизни. Должны быть установлены какъ отношенія сосуществованія соціальныхъ явленій (статическіе законы), такъ и отношенія послѣдовательности (динамическіе законы). При этомъ слѣдуетъ всегда имѣть въ виду, что соціальный процессъ представляетъ изъ себя слитное цѣлое, въ которомъ отдѣльныя стороны выдѣляются уже нашей абстракціей. Здѣсь все поэтому находится въ тѣсномъ взаимодѣйствіи; органы вліяютъ на функціи, а функціи—на органы; совершенно безнадежно искать здѣсь какіе-

нибудь основные доминирующіе факторы. Чѣмъ сложнѣе общество, тѣмъ оно измѣнчивѣе. Единственный правильный методъ для открытія законовъ соціальной жизни есть индукція. Дедукція можетъ создавать только предварительныя гипотезы, которыя затѣмъ подлежатъ повѣркѣ па фактахъ.

III. Таковы основныя положенія Вормса. Въ большую заслугу этому писателю слѣдуетъ поставить его попытку написать трактатъ, который отрѣшился бы отъ всякихъ одностороннихъ точекъ зрѣнія и подвелъ бы итоги тому, что сдѣлано до сихъ поръ въ области соціологіи. Въ общемъ, какъ мнѣ кажется, Вормсъ довольно правильно представилъ и предметъ и методъ соціологіи.

Главными недостатками книги Вормса въ моихъ глазахъ является: 1) сравнительно неглубокая разработка вопроса о реальности общества, который нуждается въ большемъ гносеологическомъ обоснованіи; 2) отсутствіе отчетливаго представленія о различіи между психической, творческой причинностью и механической; 3) слишкомъ рѣзкое выдѣленіе индуктивнаго метода въ ущербъ правильной оцѣнкѣ дедукціи. Къ вопросу о природѣ психической причинности Вормсъ неоднократно подходитъ очень близко и дѣлаетъ правильныя замѣчанія, но принципіальная разница между психической и физической причинностью осталась для него незамѣченной. Знакомство съ трудами Вундта и его школы дало бы здѣсь, вѣроятно, хорошіе плоды.

§ 77. Эдуардъ Мейеръ.

I. Несмотря на огромные успѣхи, сдѣланные въ послѣднее время соціологіей, среди современныхъ ученыхъ находятся такіе, которые принципіально отрицаютъ эту науку. Однимъ изъ самыхъ крупныхъ является Эдуардъ Мейеръ. Этотъ ученый по профессіи—не соціологъ, но историкъ и занимаетъ весьма видное мѣсто, какъ чуть ли не первый знатокъ въ наше время античной исторіи. Вопросамъ соціологіи онъ посвятилъ въ 1907 году свою небольшую работу «Ueber die Anfänge des Staats und sein Verhältniss zu den Geschlechtsverbänden und zum Volksthum», напечатанную въ извѣстіяхъ Прусской Академіи наукъ. Затѣмъ первую часть перваго тома своей извѣстной «Исторіи древности» во второмъ и третьемъ изданіи (1907 и 1910 гг.) Эдуардъ Мейеръ посвятилъ соціологическому введенію.

Этотъ авторъ отказывается употреблять даже самое названіе «соціологія». Онъ называетъ ученіе

объ общихъ формахъ человѣческой жизни и человѣческаго развитія именемъ «Антропологіи», отличая эту науку, съ одной стороны, отъ этнологіи (или народовѣдѣнія), имѣющей своимъ предметомъ изученіе состояній отдѣльныхъ народовъ, съ другой стороны, отъ исторіи, изучающей отдѣльные единичные факты соціальной дѣйствительности. Оригинальной мыслью Мейера, лежащей въ основѣ всего его построенія, является утвержденіе, будто изначальной формой человѣческаго общежитія было не такъ наз. общество, но государство, которое онъ понимаетъ въ смыслѣ властнаго союза, господствующаго надъ другими меньшими союзами, какъ своими подраздѣленіями, и подчиняющаго ихъ своей волѣ, своимъ цѣлямъ и своему распорядку. Отличительнымъ признакомъ государства Мейеръ считаетъ именно единство воли, проводящей опредѣленный правопорядокъ, военную и политическую организацію и проникнутой сознаніемъ своей вѣчности; территоріальный признакъ онъ считаетъ для государства несущественнымъ. Въ этомъ видѣ государство для Мейера является не только по самому понятію, но и исторически первой формой человѣческаго общежитія, тѣмъ соціальнымъ образованіемъ, которое соотвѣтствуетъ животному стаду и по своему происхожденію древнѣе, чѣмъ самый человѣческій родъ, развитіе котораго стало возможно только въ немъ и при посредствѣ него (Исторія, I, § 6). Возможное возраженіе, что у многихъ народовъ, достигшихъ впослѣдствіи большого развитія, каковы Евреи, Греки, Германцы, въ началѣ ихъ исторіи мы встрѣчаемъ именно государственныя учрежденія весьма слабыми и неразвитыми, тогда какъ очень сильными оказываются болѣе мелкіе союзы родового характера, и что поэтому слѣдуетъ именно эти союзы разсматривать, какъ изначальные, Эдуардъ Мейеръ считаетъ неубѣдительнымъ. Онъ думаетъ, что въ этихъ случаяхъ мы встрѣчаемся съ ослабленіемъ и распыленіемъ первоначально мощнаго государства, какъ результатомъ перехода къ осѣдлому состоянію, при которомъ временно развивается сильный сепаратизмъ вновь возникающихъ на старой родовой основѣ территоріальныхъ союзовъ. При такихъ условіяхъ эти союзы временно становятся довольно независимыми отъ государства, такъ что затѣмъ мы встрѣчаемся въ исторіи съ процессомъ консолидаціи государства вновь. Но всѣ эти филы и фратріи, трибы и куріи, тѣмъ не менѣе никогда не были вполнѣ самостоятельны и всегда являлись частями государства.

Идея выводить государство изъ предшествующихъ ему родовыхъ союзовъ внушена, по мнѣнію Эдуарда Мейера, соціологамъ тѣмъ обстоятельствомъ, что сами древніе придаютъ своему государству характеръ родового союза. Это обстоятельство, въ глазахъ Мейера, объясняется исключительно тѣмъ, что первобытный человѣкъ считаетъ род-

ство единственной возможной формой соединенія людей и потому всѣмъ общественнымъ союзамъ придаетъ значеніе родовыхъ, объединенныхъ происхожденіемъ отъ общаго родоначальника. Если же въ наше время въ наукѣ вообще стала столь популярна идея «соціологіи», науки, выводящей государство изъ общества, то это объясняется тѣмъ, что такая наука идетъ навстрѣчу требованіямъ современнаго либерализма, который вообще старается умалить значеніе государства. Этими же тенденціями объясняется усиленное подчеркиваніе въ современной соціальной наукѣ хозяйственнаго момента, которому также стараются придать значеніе силы, развивающейся независимо отъ государства и даже опредѣляющей собой развитіе самаго государства (§ 7).

II. Самымъ рѣшительнымъ образомъ высказывается Эдуардъ Мейеръ противъ попытокъ положить въ основу ученія о развитіи общества эволюцію семьи. Онъ не придаетъ вообще никакого значенія естественной связи мужчины и женщины, возникающей изъ полового влеченія. Не отсюда возникаютъ длительныя формы семьи. Въ ихъ основѣ лежитъ забота соціальнаго образованія, государства, о дѣтяхъ, которыя необходимы для продолженія существованія союза и въ судьбѣ которыхъ союзъ гораздо больше заинтересованъ, чѣмъ индивиды. Для урегулированія этого вопроса появляются соціальныя нормы, различныя у разныхъ народовъ.

Различіе нормъ является послѣдствіемъ индивидуализирующихъ факторовъ исторіи, среди которыхъ большое значеніе имѣетъ факторъ географическій, но еще большую роль въ глазахъ Мейера играетъ факторъ народной индивидуальности. Каждый народъ имѣетъ свой особый характеръ и свои задатки, чѣмъ, главнымъ образомъ, и опредѣляется его судьба. Этотъ народный характеръ не поддается объясненію и выведенію и долженъ быть принимаемъ ученымъ прямо, какъ данное. Вотъ почему у однихъ народовъ устанавливается тотъ порядокъ, что дѣти принадлежатъ къ союзу, къ которому принадлежитъ мать, система матріархата,—причемъ возможна здѣсь какъ эндогамія, такъ и экзогамія, у другихъ, напротивъ, требуется, чтобы дѣти принадлежали къ группѣ отца—система патріархата, причемъ форма брака можетъ быть поліандрическая, полигамическая и моногамическая. Ни одну изъ этихъ формъ брака Мейеръ не считаетъ изначальной. Правда, онъ признаетъ, что въ общемъ патріархальный порядокъ является болѣе прогрессивнымъ, но приводитъ примѣры, когда наблюдается переходъ отъ патріархата къ матріархату.

Вообще Мейеръ не придаетъ большого значенія естественнымъ

процессамъ въ развитіи общественныхъ порядковъ и полагаетъ, что всегда большую роль играло авторитарное вмѣшательство власти; болѣе близкими къ истинѣ, чѣмъ разсужденія современныхъ соціологовъ, представляются ему разсужденія римлянъ, которые выводили свое государство изъ добровольнаго соединенія людей подъ властью законодателя, и теорія contrat social (§ 13). Онъ все время противополагаетъ міровоззрѣніе историка, основанное, по его мнѣнію, на строгомъ изученіи фактовъ, безпочвеннымъ построеніямъ соціологовъ.

Того же автора:

Опытъ характеристики понятій aequitas и aequum jus въ римской классической юриспруденціи. М. 1895 г. Ц. 2 руб.

Натуральныя обязательства по римскому праву. М. 1898 г. Ц. 2 руб. 50 коп.

Новый трудъ по критикѣ римской традиціи. М. 1902 г. (Уч. Зап. Моск. Ун. Отд. Юрид., вып 20).

Система римскаго права. I. Общая часть. Изд. 4-е. М. 1908 г. Ц. 1 руб. 50 коп.

Система римскаго права. II. Вещное право. Изд. 3-е. М. 1908 г. Ц. 1 руб.

Система римскаго права. IV. Семейное право. V. Наслѣдственное право. Изд. 3-е. М. 1909 г. Ц. 1 руб.

Исторія римскаго права. Изд. 6-е 1916 г. Ц. 3 р. 50 к.

Общая теорія права. Элементарный очеркъ. Изд. 6-е. М. 1914 г. Ц. 1 р.

Теорія историческаго процесса. Изд. Г. А. Лемана и Б. Д. Плетнева. Изд. 2-е. М. 1914 г. Ц. 2 р.

Женщина наканунѣ новой эпохи. Два этюда по женскому вопросу. М. 1905 г. Ц. 30 коп.

Общественное мнѣніе и политическія партіи. М. 1906 г. Ц. 15 к.

Значеніе и права народнаго представительства. Общедоступный очеркъ. М. 1917 г. Ц. 20 коп.

Избирательное право. Общедоступный очеркъ. М. 1906 г. Ц. 8 коп.

Этюды по современной этикѣ. М. 1908 г. Ц. 1 руб.

Нравственная личность и общество. Изд. Клочкова. М. 1911 г. Ц. 1 р. 35 к.

Этика человѣческаго достоинства. Складъ изданія въ конт. журнала «Вопросы философіи и психологіи». М. 1912 г. Ц. 1 р.

Участіе женщины въ умственной культурѣ человѣчества. Доходъ отъ продажи поступаетъ въ пользу Кассы взаимопомощи слушательницъ М. В. Ж. К. М. 1914 г. Ц. 30 к.

Психологія женщинъ. О равноправіи женщинъ. Складъ въ конторѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи". Доходъ отъ продажи поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ. М. 1911 г. Ц. 50 к.

Этика Метерлинка. Складъ изданія въ конторѣ журнала «Вопросы философіи и психологіи». М. 1913 г. Ц. 75 к.

Очеркъ исторіи этическихъ ученій. Изданіе Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ. Изд. 2-е. 1913 г. Ц. 2 р.

Женщина и человѣческое достоинство. Изд. Г. А. Лемана и Б. Д. Плетнева. М. 1914 г. Ц. 3 руб.

Им. Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Пер. Л. Д. Б. подъ редакціей В. М. Хвостова. Складъ въ конторѣ журнала «Вопросы фил. и психол.». М. 1914 г. Ц. 70 к.

